

6269

S/A

الجزء الاول

من كشف الاسرار شرح المصنف على المنار في الاصول للشيخ الامام
أبي البركات عبد الله بن أحمد المعروف بحافظ الدين النسفي المتوفى
سنة ٧١٠ مع شرح نور الانوار على المنار لمولانا حافظ شيخ
أحمد المعروف بجلاجيون بن أبي سعيد بن عبيد الله
الحنفي الصديقي الميموي صاحب الشمس
البارزة المتوفى سنة ١١٣٠
رحمهم الله آمين

وبها مشه حاشية العلامة محمد عبد الحليم ابن مولانا محمد أمين الله الكنوي
الانصاري المسماة بقر الإقتار على نور الانوار شرح المنار

(تتمة)

قد وضعنا كشف الاسرار المذكور بصدر الصحيفة وتحت شرح نور الانوار
مفصولا بينهما بجدول بصلب الحقيقة

CHUCKER

الطبعة الاولى

الطبعة الكبرى الاميرية بيولا مصر المحمية

سنة ١٣١٦

هجريه

(بالقسم الادبي)



بسم الله الرحمن الرحيم
 أحمد وأصلى على أهلها
 (وبعد) فهذه حاشية
 لنور الأنوار في شرح
 المنار مسماة بقصر الأفكار
 لنور الأنوار في شرح المنار
 نفقها دائرية العصيان
 محمد عبد الجليم الرابعي
 رجة المنان ابن مولانا
 محمد أمين الله الكنوي
 من ولد الأنصار أحاطه
 برجته مكنون الفلك الدوار
 عند قراة الفطين الامجد
 المولوى وكيل أحد من
 سكان السكندر فود
 صانها الله عن الشرور
 ذلك الشرح على وترده
 الى بها كشف لمطالب
 الاصول وتوضيح للبانى
 والفصول تنقيح لتطويل
 الكتاب وتلويح لاسرار
 الصواب ومدار لنكات
 التحقيق منها الوصول
 الى غاية التحقيق قد
 أودعت فيها لطيفة مسلم
 الثبوت وهذا من آثار

دائرة منبسر
 فن منبسر
 كتاب منبسر
 ٣٥
 الف ١٩
 ٤٢٢٦

الله نور السموات
 والارض

بسم الله الرحمن الرحيم

أحمد الله ذا الجبة الباهرة والعزة القاهرة على نعمه العظام ومننه الجسام ما حلت الارواح في
 الاجسام وكلفنا بالشرائع والاحكام وأشهد أن لا اله الا الله وحده لا شريك له شهادة عبد شكر
 خيره ولم يعرف الها غيره وأشهد أن محمدا من خير أرومة العرب مولدا وأفضل جرائمها محمدا
 وأطولها نبجا وأرسخها في المكرمات أوتادا عبده ورسوله أرسله حين كشف الشرك قاعه

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي جعل أصول الفقه مبنى للشرائع والاحكام وأساسا لعلم الحلال والحرام وصيرها موثقة
 بالبراهين والدلائل وموشحة بالخلي والشمائل والصلاة والسلام على سيدنا محمد الذي أجرى

فوائح الرجوت ولله در الشارح حيث ذل صعب عويصات الممار لكن ما عصم عن الخطل والحوار فأنبه عليه جذبا هذه

لصبع القاصرين لا طعنا على الشارح امام الاصوليين والله يعلم ما في السرائر وهو يعفون عن الصغائر والكبائر والمرجوم من الخلان
 أن يستيقنوا بلزوم الخطا للانسان فلو وقع مني فيصلموه بحسن النية والكتمان ولا نستعين الا بااءه فانه خير من أعان (قوله أصول
 الفقه الخ) الاصول جمع أصل وهو لغة ما يبتنى عليه غيره كابناء السقف على الجدار وقد يقال الاصل على الراجح كما يقال ان الاصل
 في الاستعمال الحقيقة وعلى القاعدة (القاعدة قضية كلية منطبقة على جميع جزئيات موضوعها ليتعرف أحكامها اه منه) كما يقال ان
 الفاعل مرفوع أصل من النحو وعلى الدليل كما يقال ان آواز الزكاة أصل وجوب الزكاة وعلى المستعجب (مستعجب الشيء حالته
 التي كان عليها قبل حالته الطارئة اه منه) كما يقال طهارة الماء أصل والفقه علم بالاحكام الشرعية العملية عن أدلتها التفصيلية
 هذا حده الاضافي فأصول الفقه أى أدلته الكتاب والسنة والاجماع والقياس وأما حده لقباه فهو علم بقواعد يتوصل بها الى الفقه
 والشرائع جمع الشريعة وهى الطريقة المحودة الموضوعية بالوضع الالهى والمراد المشروعات من العقائد والاحكام والاحكام جمع حكم
 وهو فى الاصطلاح خطاب الله المتعلق بأفعال المكافين اقتضاء أو تحخير أو قد يطلق على ما نبت منه كالوجوب والحرمه وغيرهما وهو المراد
 هنا والاحكام وان دخلت فى الشرائع لكنه خصها بالذكر للاعتناء بها والاساس بالفتح بنيا كذا فى الصراح (قوله وصيرها) أى الاحكام أو
 الشرائع فى الغيات توثيق بحكم واستوار كردن والدليل هو المعلوم التصديق الموصول الى الجهول التصديق والبرهان ضرب من الدليل وهو
 ما تركب من اليقينيات فذكر الدلائل بعد البراهين ذكر العام بعد الخاص ويمكن أن يقال ان المراد بالبراهين الأدلة العقلية وبالدلائل الأدلة

النقلية والتوشيح مماثل در کردن انداختن و آرائش دادن والحلی بضم الاول وكسر اللام وتشديد الياء جمع الحلية بالكسر زوركه ازسيم وزر باشد والشمائل بفتح الاول بمعنى خصلتها وعادتها وبمعنى شكل كذا في الغياث ولعل المراد بالحلي والشمائل الادلة الشرعية العقلية أو النقلية (قوله هذه الرسوم) أي رسوم الشرع (قوله الى يوم الدين) أي يوم الجزاء (قوله وأيد العلماء الخ) التأييد التقوية والايدي توانائي والمتين المرتفع المستحكم ودرجاتهم أي درجات العلماء والعلمية على وزن فعيلة غرة جمعت على علمين في الغياث عليهم غرة أي شمس وخنای بلده بشت وقيل (۳) علمين اسم مفردست بمعنى بشت وقيل

سدره المستهى وقيل قائمة العرش المبني وشهد لهم أي العلماء والفلاح رستكاري (قوله وتابعهم الخ) التابعي من رأى الصحابي وتبع التابعي من رآه والجهتدون بعضهم (كالامام الاعظم والاخيم الاقدم أبي حنيفة رحمه الله تعالى فانه من التابعين بالاتفاق كذا أفاد العلامة القارى في شرح الموطا اه منه) من التابعين وبعضهم من تبعهم كاحد رجمهم الله كذا قيل (قوله أوجز) أي أخصر والمنت بفتح الميم وسكون التاء بمعنى بشت واستوار وجاهى بلند ومخت ومجاز بمعنى عبارت كتابي كه شرح آن توان كرد كذا في الغياث والنكات بالكسر جمع نكتة وهي الدققة اللطيفة الشأن والدراية العلم وكتب الشارح بيده على الدراية أي دركا (قوله ملة) املا در رنج انداختن والمأرب جمع المأرب من الارب أي الحاجة والمراد

وبسط الكفر بانه ونصب الجهل رايته وبلغ الفى غايته فأيده أحسن تأييد وأكد أمره أفضل تأكيد حتى بلغ الرسالة وأوضح الدلالة وعبدربه حتى أتاه اليقين صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه أجمعين * قال مولانا الشيخ الامام الصدر القرم الهمام حافظ المسئلة والدين ناصر الاسلام والمسلمين وارث الانبياء والمرسلين مفتي الشرق والصين أبو البركات عبد الله ابن الامام الاجل الكبير السعيد جسد الملة والدين أحد بن محمود التسنفى لازالت رباع أبنية العلوم بطائف براعته الرائعة معجوره ورياض أنيقة الخفايق بدقائق درايته البارعة مألوسه لما رأيت الهوم مائلة الى علم أصول الفقه الذى هو من أجل العلوم الدينية وأتمها في استخراج الطرائق الجدلبيه لاشتماله على المعقول والمسموع ورأيت المحصلين بخارى وغيرها من بلاد الاسلام مائلين الى أصول الفقه لغفر الاسلام وشمس الأئمة السرخسي فمدهما الله برحمة فاخصرتهما بعد التماس الطالبين ملتزما ابراد جمع الاصول موميا الى الدلائل والفروع راعيا ترتيب نخر الاسلام الامادعت الضرورة اليه ولم أزد فيه شيئا أجنيا الا ما كان بالزيادة حريا ثم ان بعض المختلفة الى ما تأملوا في مصادره وموارده وأنعموا النظر في معاقده وقواعده أكثر والمعاودة الى ملتسمين منى شرحا كاشفا لعيوصاته موضعا لمعضلاته فاتحالمألأغلقي في أصول الفقه نخر الاسلام حاويا زبدة ما ورد في منتخب المحصول نخر الانام فأجبتهم الى ذلك * وسميته بكشف الاسرار في شرح المدار * وعلى الله اتوكل وبه أستعين

هذه الرسوم الى يوم الدين وأيد العلماء بالايدي المتين ورنج درجاتهم في أعلى علمين وشهد لهم بالفلاح واليقين وعلى آله وأصحابه الهادين المهتدين وتابعيهم وتبعيهم من الائمة المجتهدين * وبعد لما كان كتاب المنايا وجز كتب الاصول متناو عبارة وأشملها تكتاودرابة ولم يشتغل بحله أحد من الشراح الذين سبقونا بالزمان ولم يعصموا عن التسيان فان بعض الشروح مختصرة مخلة بفهم الطالب وبعضها مطولة مملأة في ذلك المأرب وقديما كان يحتج في قاي أن أشرحه شرحا يحل منه مغلقاته ويوضح مشكلاته من غير تعرض للاعتراض والجواب ولاد كر لما صدر منهم من الخلل والاضطراب ولم يتفق لي ذلك الى مدة لكثرة المشاغل وضيق الحامل فاذا أنا وصلت الى المدينة المنورة والبلدة المكرمة فقرأ على الكتاب المذكور بعض خلاى وحلص اخواني من الخطباء المعظمة للكرم الشريف والمسجد المنيف فاقتروا بهذا الامر العظيم والخطب الجسيم وحكوا على جبرا ولم يتركوا الى عذرا غشعرت في اسعاف مآولهمس والمجاح مسؤولهم على حسب ما كان مسحضرالى في الحال من غير توجه الى ما قيل أو يقال (وسميته بكتاب نور الانوار في شرح المنار) والله الموفق في البداية والنهاية وهو حسبي للسعادة والهداية والمسؤل منه أن يجعله خالصا لوجهه الكريم ولا حول ولا قوة الا بالله العلى العظيم

المطالب فانما يحتاج اليه الناس (قوله وقديما) طرف أي في قديم من الزمان والاحتلاج بالكسر يريدن عضوي بمعنى جستن اندام (قوله من غير تعرض) أي تعرضا كثيرا (قوله منهم) أي من الشراح (قوله ذلك) أي تحرير الشرح (قوله المحامل) في الصراح محمل بار كبير (قوله فاذا) للمعاينة والخلان جمع الخليل دوست صاى والخاص والصراف يقال خلصى وخلصانى بالكسر والضم وهم خلصانى دوست وكزيد، من واحد وجمع نكسان والخطباء جمع الخطيب والمسيف العالمى والاقتراح خواستن جيزى فكر واندیشه والخطب كار والجسيم العظيم والمراد به ترفيع الشرح والاسعاف حاجت رواى كردن ويقال أبحجت حاجته أي قضيتها والتوفيق دست دادن كسى را بكارى والوجه بالفتح طريقته وذات وحقيقت

(قوله بعلمها تين بالتسمية) يوحى الى أن التسمية داخله في المتن وتقديهما التين بهما فان ما به التين يناسب تقدمه على ماله التين وعدم تعرض المصنف للبسملة والجدلة مع ملحقها في شرحه (المسمى بكشف الاسرار اه منه) الحامل للثن لعله لغنائهم ما عن الشرح فتدبر (قوله واضح) فان الجدلة لغة هو الثناء باللسان على حجة التعظيم واصطلاحا فعل ينشأ عن تعظيم المنعم لكونه منجما والله علم للذات الواجب الوجود المستجمع لصفات الكمال (قوله الدلالة) أى الارادة (قوله الاول) أى الدلالة الموصلة الى المطلوب (قوله الثانى) أى الدلالة على طريق بوصول الى المطلوب (قوله بلا واسطة) نحو اهدنا الصراط المستقيم في المنية لكن ذكر القاضى البيضاوى فى تفسير قوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم أن أصله العديبة بالحرف فحذف الجار وعومل معاملة واختار فى قوله تعالى واختار موسى قومه فتأمل حتى يتبين لك الحق انتهت (قوله بواسطة الى أو اللام) نحو وانك لنهتدى الى صراط مستقيم وان هذا القرآن يهتدى الى الهدى أقوم أى يهتدى الناس للطريقة التى الخ (٤) وما فى مسير الدائر أو باللام نحو قوله تعالى ان ربك يهتدى الى الهدى

وهو حسي ونعم الوكيل * اعلم أن حكم الذهن بأمر على أمران كان جازما مجهلا ان لم يطابق وتقليدا طابق ولم يكن لوجب وعلم لو كان لوجب عقلى أو حسي أو مركب منهما والاول بديهي ان كفى تصور طرفيه لحصوله والافتظرى والثاني علم بالمحسوسات والثالث بالتواترات والحدسيات والمجربات وان لم يكن جازما فمشك ان تساوى طرفاه والا فالارجح ظن والمرحوح وهم والعلم غنى عن التعريف لان كل أحد يعلم بمجموعه ضرورة فلو لم يكن العلم بحقيقة العلم ضروريا لم يكن هذا العلم ضروريا وان قيل هو صفة ينجلي بها المذكور لمن قامت هي به أو صفة توجب تمييز الاحتمال النقيض ثم العلم النافع الرافع الذى ابتلينا به نوعان أحدهما علم التوحيد والصفات أى علم الكلام فأطلق اسم البعض على الكل وهو الاهم المقدم فان أول ما يجب على الانسان معرفة الله تعالى كما هو بأسمائه وصفاته والايان بأنه واحد لا شريك له موصوف بصفات الكمال كالعلم والقدرة والارادة والحياة وغيرهما منزه عن سمات النقص والزوال كالجوهرية والجسمية والعرضية والتبعيض والتسكن ونحوها والاصل فيه التمسك بالكتاب والسنة والتجانب عن الهوى والبدعة كما كان عليه الصحابة والتابعون والسلف قال المصنف وجه الله بعد ما تين بالتسمية (الجدلة الذى اهدانا الى الصراط المستقيم) فتفسير قوله الحمد لله واضح وأما الهداية فكما قيل الدلالة الموصلة الى المطلوب أو الدلالة على ما يوصل الى المطلوب وأجمعوا على أنه اذا نسب الى الله تعالى يراد به الاول واذا نسب الى الرسول والقرآن يراد به الثانى وقالوا أيضا انه اذا عدى الى المفعول الثانى بلا واسطة يراد به الاول واذا عدى اليه بواسطة الى أو اللام يراد به الثانى وههنا ان نظرت الى انه منسوب الى الله تعالى ينبغى أن يراد به الاول وان نظرت الى أنه عدى بواسطة الى ينبغى ان يراد به الثانى فاما ان يقدر هدايا نارسله أو يقال كلمة الى مزيدة للتأكيد والتقوية وبالجمله لا يخلو هذا عن تحمل والصراط المستقيم هو الصراط الذى يكون على الشارع العام ويسلكه كل واحد من غير أن يكون فيه التفات الى شعب اليمين والشمال وهو الذى يكون معتدلا بين الافراط والتفريط وهذا صادق على شريعة محمد صلى الله عليه وسلم لانها متوسطة بين الافراط الذى فى دين موسى عليه السلام والتفريط الذى فى دين عيسى عليه السلام وعلى عقائد السنة والجماعة فانها متوسطة بين الجبر والقدر

أقوم انتهى تمام ألم أجده فى القرآن المجيد (قوله وههنا) أى فى المتن وهذا اعتراض (قوله فاما الخ) جواب (قوله هدايا نارسله) فهذا على سبيل المجاز بالحذف وحيث أن الهداية بمعنى الارادة (قوله أو يقال الخ) فحيث أن الهداية بمعنى الدلالة الموصلة (قوله عن تحمل) فى الصراح تحمل مكره وودن والمراد التكلف (قوله الشارع) فى الصراح شارع راه بزرگ (قوله شعب) فى الصراح شعب بالكسر راه دركوه (قوله فى دين موسى) كقرض موضع النجاسة وأداء ريع المال فى الزكاة وقتل النفس فى التوبة (قوله فى دين عيسى) كتحليل الخمر قال فى نتائج الافكار ناقلا عن غاية البيان

ان الخمر والخنزير كانا حلالين فى الامم الماضية وكذلك فى حق هذه الامة فى ابتداء الاسلام وورد الخطاب بالحرمة خاصا وبين فى حق المسلمين فكانا حرامين عليهم وبقيما حلالا للكفار كنكاح المشركات كان حلالا فى حق الناس ككافة ثم ورد التحريم خاصا فى حق المسلمين فبقي حلالا فى حق الكفار ألا ترى الى خطاب الله تعالى المؤمنين فى سورة المائدة بقوله يا أيها الذين آمنوا انما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون والمؤمن هو الذى يقلع وقال تعالى حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير اه (قوله وعلى عقائد الخ) معطوف على قوله على شريعة الخ (قوله بين الجبر والقدر) الجبرية قالوا ان العبد مجاد لا قدرته أصل لا خالقة ولا كاسبة ويرد عليهم بطلان الثواب والعقاب والقدرة قالوا ان للعبد قدرة خالقة لافعاله ويرده قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم القدريه نجوس هذه الامة وأهل السنة والجماعة قالوا ان للعبد قدرة كاسبة لا خالقة وأدلة الفرق فى المبسوطات

(قوله وبين الرضى والخروج) الروافض رفضوا أكثر الصحابة وأنكروا امامة الشيعين والشيخ على الخفين وسبوا معاوية وأتوا به فهم أفرطوا في محبة علي كرم الله وجهته والخوارج فرطوا في محبته حتى خرجوا عن الطريقة القويمة وحاربوا مع علي رضي الله عنه وشتموا أصحابه صلى الله عليه وآله وسلم وأهل السنة والجماعة كفوا اللسان وأيقنوا بأن الصحابة كلهم عدول الامة وخيارها والادلة في علم الكلام (قوله وبين التشبيه والتعطيل) المشبهة شبهوا الله تعالى بالخلق وأثبتوا له الجسمية فغلاهم أصروا على التجسم الصنف وغير الغلاة قالوا انه جسم لا كالأجسام من دم ولحم لا كاللحم والمعطلة قالوا بكونه تعالى معطلا كما قال الحكماء انه صدر منه تعالى عقل أول ثم منه عقل ثان ثم وثم إلى العقل العاشر وهو العقل الفعال وعليه نظام (٥) العالم وأهل السنة والجماعة قالوا انه تعالى منزله

عن الجهة والجسمية ونواصي الخسوفات بيده تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد (قوله الذي الخ) صفة لكل من الجبر والقدر إلى التعطيل (قوله في غيرها) أي في غير عقائد السنة والجماعة (قوله وعلى الخ) معطوف على قوله على شريعة الخ (قوله سلوك) هو تذبذب الاخلاق والمعارف (قوله وفيه) أي في كلام المصنف تلجج إلى الخ والتلميح أن يشارف حقوى الكلام إلى قصة أو شعر أو مثل سائر من غير ذكر بكل واحد منها (قوله بالخلق الخ) الباء داخل على المختص أي المقصور (قوله واضح) فالصلاة من الله رجة وهي رقة القلب وهو تعالى منزله عنه فأريد بها أثرها وهو التفضل والانعام (قوله تنبيه الخ) أي لم يصرح المصنف رحمه الله باسمه

الصالحون والأئمة الكبار كإبي حنيفة وإبي يوسف ومحمد وعامة أصحابهم بخلاف بشر المزيبي ونحوه على ما سياتي تقريره ان شاء الله تعالى وقد صنف أبو حنيفة رحمه الله في ذلك كتاب الفقه الاكبر واختيرت هذه التسمية لان شرف العلم بقدر شرف المعلوم وذكر فيه اثبات الصفات أي ذكر أنه تعالى عالم قادر وله العلم والقدرة وفيه إشارة إلى أنه من المثبتة لامن المعطلة كالفلاسفة والمعتزلة وأن تقدير الخير والشر من الله تعالى وأن ذلك كله بمشيئة الله تعالى أي الخير والشر بقضاء الله وقدره ومشيئته وان الاستطاعة مع الفعل وأن الافعال كلها بخلق الله تعالى وأن الاصلح لا يجب على الله تعالى بخلاف ما قالت المعتزلة انه عالم قادر بلا علم وقدرة وان المعاصي ليست بقضائه وقدره ومشيئته وان الاستطاعة سابقة على الفعل وان الافعال الاختيارية بخلق العباد اياها وان الاصلح واجب على الله تعالى وصنف كتاب العالم والمتعلم وكتاب الرسالة وقال لا يكفر أحد بذنوب ولا يخرج به من الايمان ويترحم له وان مات بلا توبة يقال له رجه الله وعاقبة أمره الجنة وقال الخوارج من عصي صغيرة أو كبيرة يكفر وقالت المعتزلة مقترف الكبيرة يخرج من الايمان ويبقى مخلدا في النيران وكان أبو حنيفة رحمه الله تعالى في علم الاصول اماما صادقا أي اماما متقنا محققا كما كان في علم الفروع فقد قال وكيع فتح لابي حنيفة رحمه الله في الفقه والكلام ما لم يفتح نفسه وهو ابصر في علم أصول الدين وفروعه من غيره وصح عن أبي يوسف أنه قال

وبين الرضى والخروج وبين التشبيه والتعطيل الذي في غيرها وعلى طريق سلوك جامع بين المحبة والعقل فلا يكون عسقا محضا مفضيا إلى الجذب ولا عقلا صرفا موصلا إلى الالحاد والفلسفة نعوذ بالله منه وفيه تلجج إلى قوله تعالى اهتدنا الصراط المستقيم (والصلاة على من اختص بالخلق العظيم) ففسير الصلاة واضح وقوله على من اختص كناية عن محمد صلى الله عليه وسلم تنبيها على أن كونه مختصا بالخلق العظيم مما تقرر في الاذهان حتى لا ينتقل الذهن من هذا الوصف إلى غيره عليه السلام والخلق هو ملكة يصدر عنها الافعال بسهولة والخلق العظيم له على ما قالت عائشة هو القرآن يعني أن العمل بالقرآن كان جبلة له من غير تكلف وقيل هو الجود بالكونين والتوجه إلى خالقهما وقيل هو ما أشار إليه عليه السلام بقوله صل من قطعك واعف عن ظلمك وأحسن إلى من أساء إليك والاصح أن الخلق العظيم هو السلوك إلى ما يرضى عنه الله تعالى والخلق جميعا وهذا قريب جدا وهو تلجج إلى قوله تعالى وانك لعلى خلق عظيم وهو وان لم يدل على الاختصاص لكن لما كان في محل المدح اختص به (وعلى آله الذين قاموا بنصرة الدين القويم) عطف على قوله على من اختص والاك

صلى الله عليه وسلم تنبيه الخ (قوله حتى لا ينتقل الخ) فلا حاجة إلى ذكره (قوله ملكة) الكيفية النفسانية ان كانت راسخة في النفس تسمى ملكة والاحالا كحمة الخجل (قوله على ما قالت عائشة الخ) كما رواه مسلم عن سعد بن هشام (قوله يعني أن العمل الخ) هذا دفع لسؤال من يسأل بأنه لم يسم القرآن بالخلق العظيم وحاصل الدفع ان الخلق بالضم وبضمين العادة كذا في الصراح والعمل بالقرآن كان جبلة أي خلقه صلى الله عليه وسلم فلذا عبر بالخلق العظيم عن القرآن في الغياث جبلت بكسرتين ولا م مشددة مفتوح أقرئش (قوله هو) أي الخلق العظيم (قوله بالكونين) أي الدنيا والآخرة (قوله صل) أمر من وصل وصل وأورده الشيخ عبد الحق الدهلوي في مدارج النبوة (قوله وهذا قريب) أي نادرجا بعد من انصف به (قوله وهو وان لم يدل الخ) جواب عما يقال من أن قوله تعالى وانك لعلى خلق عظيم يدل على انصافه صلى الله عليه وسلم بالخلق العظيم ولا يدل على اختصاصه صلى الله عليه وسلم به فكيف يكون

ما قال المصنف تلميحاً إليه
(قوله أهل بيته) أى نساء
النبي صلى الله عليه وسلم
كذافي الجلالين (قوله
أوعترته) أى أولاده
صلى الله عليه وسلم (قوله
وهو) أى المعنى الأخير
الانصب ههنا الخ وهذا
يومى إلى أن المعنى الأول
والثاني أيضاً مما يستقيم
وما قال أعظم العلماء (أى
مولانا عبد السلام
الأعظمي اه منه) من
أن المراد بالآكل اتباعه
لأهل البيت فقط بقرينة
اتصافهم بصفة نعم أهل
البيت والصحابه رضوان
الله تعالى عليهم اه
فمألاً أفهم فإن هذه
القرينة كيف تنفي ارادة
أهل البيت فقط (قوله
وضع الهى) أى أمر
موضوع من الاله (قوله
سائق) السوق بالفتح واندن
(قوله المجود) بالجر صفة
للأختيار وبالنصب مفعول
له والمراد بالخير بالذات
رضوان الله تعالى وأورؤيته
تعالى فإنه خير بالذات أى
بلا واسطة وقال ابن الملك
أن قوله بالذات متعلق
بسائق يعنى وضع الهى
سائق بذاته لانه ما وضع
الآن لك ثم اعلم أن هذا
التفسير للدين محدوش فانه
يخرج عنه صدقة الفطر
عن ابن يوم اذ لتأدى
باختياره فالاصوب أن

ناظرت أبا حنيفة رحمه الله في مسألة خلق القرآن ستة أشهر فاتفق رأيي ورأيه أن من قال بخلق
القرآن فهو كافر وصح هذا عن محمد قالوا هذا منقول عنه بطريق الأحاد فلا يقال به اليوم لاشتهار القول
منهم بأن لا تكفروا أهل قبلتكم وقد شرطوا هذا في طريقة السنة والجماعة ودلت المسائل عن أصحابنا
على أنهم لم يميلوا إلى الاعتزال ولا إلى سائر الأوهاء فقد قالوا من حلف ليمسن السماء أو ليقبلن هذا الحجر ذهباً
انعقدت يمينه وحنث عقيمه التصور البركرامة وفيه رد قول المعتزلة في نفي الكرامة وقال أبو حنيفة
رحمه الله لا آخذ من الغريم أو الوارث كفيلاً هذا شئ احتاط به بعض القضاة وهو ظلم فكشف عن
مذهبه أن المجتهد يخطئ ويصيب لا كما تزعم المعتزلة أن كل مجتهد مصيب وقالوا يصح الفاسق شهادته
وقاضيا وأما ما ووليا وفيه رد قول المعتزلة والخوارج وقال أبو حنيفة ومحمد رحمه الله بكرامة أن يقول
الرجل في دعائه أسئلك بمقد العز أو بمقد العز من عرشك لأن أحدهما من القعود وهو التمكن
والآخر يوبهم تعلق عزمه بالعرش وأن عزمه حادث لتعلقه بالمحدث وفيه رد قول الكرامية وقالوا بحقيقة
رؤية الله تعالى بالإبصار في الآخرة وحقيقة عذاب القبر لئلا يشاء وخلق الجنة والنار خلافاً للمعتزلة فيها
وقال أبو حنيفة رحمه الله بلهم اخرج عني يا كافر لانه قائل بمحدث علم الله تعالى وبانه ليس بشئ
ولاموجود وبأن الجنة والنار لم تخلقا وتنفيان بعد وقالوا بحقيقة سائر أحكام الآخرة كالميزان وقرارة
الكتب وانطاق الخوارج والحدود والاشهار والاعلال والسلاسل كأنطق به الكتاب والوزن يومئذ
الحق اقرء كتابك اليوم تشهد عليهم السننهم وأيديهم وأرجلهم وحور عين تجري من تحتها الأنهار
إذا الغلال في أعناقهم والسلاسل والشفاعة والصرط والحوش كأنطق به السنة فعن أنس أنه قال
سألت النبي عليه السلام أن يشفع لي يوم القيامة فقال أنا فاعل قلت يا رسول الله فاين أطلبك قال اطلبني
أول ما تطلبني على الصراط قلت يا رسول الله فان لم ألقك على الصراط قال فاطلبني عند الميزان قلت
فان لم ألقك عند الميزان قال فاطلبني عند الحوض فاني لا أخشى هذه الثلاثة المواطن وقد عرضت عن
الدلائل في هذه المسائل فتدايعن الاسباب واعتمادا على ما أودعت في العدة وثانيهم ما علم الفقه وأصوله
فالفقه لغة فهم غرض المتكلم من كلامه واصطلاح العلم بالاحكام الشرعية العملية عن أدلتها
التفصيلية بالاستدلال والاصل هو المحتاج اليه وقيل ما ابتنى عليه غيره فأصول الفقه عبارة عن
الأدلة وعن معرفة وجوه دلالتها على الأحكام من حيث الجملة لا من حيث التفصيل والأدلة هي الكتاب
والسنة والاجماع والقياس وقيل حده لقب العلم بالقواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام
الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية وقيل تمام الفقه بثلاثة أشياء العلم بالمشروعات والاتقان في
معرفة ذلك بالوقوف على النصوص بمعانيها وضبط الأصول بفروعها والعمل بذلك ألا يرى أن الله تعالى
سمى علم الشريرة حكمة فقال ومن يؤت الحكمة فقد أوفى خيراً كثيراً وقد فسر ابن عباس رضي الله
عنهم ما وغيره الحكمة بعلم الفقه وهو المراد بقوله تعالى ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة
أى بيان الفقه ومحاسن الشريعة والحكمة هي العلم والعمل لغة فالحكيم من عمل بعلمه فأما من لم يعمل
بعلمه فهو سفيه وموضع اشتقاق اسم الفقه يدل على أنه العلم مع العمل قال الشاعر

أرسلت فيها قرماً ذا الحقام * طباً فقيماً بذوات الأبلام

القرم الفعل ذا الحقام ذائقه في الشدة فحل طباً حاذقاً بالضرب الأبلام بفتح الهمزة وكسرهما
أهل بيته أوعترته أو كل مؤمن نقي وهو الانصب ههنا لأن المصنف لم يتعرض لذكر الأصحاب في الصلاة
فكان الأولى هو التعميم والدين هو وضع الهى سائق لذوى العقول باختيارهم المجود إلى الخير بالذات
وهو يشمل العقائد والأعمال

(قوله وبطلق على كل دين) كدين موسى ودين عيسى (قوله اشارة اليه) فان القويم هو المستقيم من قومت الشيء فهو قويم أي مستقيم كذا في مشكاة الانوار في اصول المنار (قوله حذاضا في) أي من حيث الاضافة (٧) فالاصول جمع أصل وهو ما يبنى عليه الشيء ابتناء حسبا

بأن كانا محسوسين كابتناء أعلى الجدار على أساسه أو عتليا كابتناء الحكم على دليله والفقه هو العلم بالاحكام الشرعية العملية عن أدلتها التفصيلية (قوله وحذلقبي) أي باعتبار أنه لقب لعلم مخصوص وهو ما ذكره الشارح فيما سباني (قوله وغاية) وهو معرفة الاحكام الشرعية الفرعية عن الأدلة التفصيلية (قوله ولما لم يذكره) أي كل واحد من هذه الاربعة (قوله على غره) في الصراح غر شكن جامه يقال طويت التوب على غره أي على كسره الاول (قوله يبحث فيه الخ) أي يبحث فيه عن اثبات الأدلة للاحكام وثبوت الاحكام بالأدلة فموضوعه الخ (قوله على التحداد) واليه مال صاحب الاحكام وصدر الشريعة وقيل ان موضوعه الأدلة فقط والاحكام انما تذكر في الاصول استطرادا لان الظاهر على ماهر الفن أن الاصول لا يبحث الا من جهة دلالة الدليل على المدلول والدلالة حال

يقال بالنافعة بله شديدة اذا اشتدت ضيبتها وأبليت النافعة اذا ورم حياؤها من شدة الضبعة فوصف القرم بالافحام والطب ثم أطلق عليه اسم الفقيه لعله بما يصلح للضراب وبما لا يصلح له والعمل به فدل أنه اسم لهما فن حوى هذه الجملة صار فقيها مطلقا وهو المراد بقوله عليه السلام وفقهه واحد أشد على الشيطان من ألف عابد وقد نذب الله تعالى اليه بقوله فلو لا نفر من كل فرقة منهم الاية فوصفهم بالانذار وهو الدعوة الى العلم والعمل والدعوة انما تكون بما حصل من التفقه فعلم أن الحاصل هو العلم والعمل وقال عليه السلام خياركم في الجاهلية خياركم في الاسلام اذا فقهوا وقال عليه السلام من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين رواه ابن عباس رضي الله عنهما ولشرفه وفرا الله تعالى دواعي الخلق على طلبه وكان العلماء به أرفع العلماء مكانا وأجلهم شانا وأكثرهم أتباعا وأعوانا وأصحابنا رجعهم الله هم السابقون في هذا الباب فأول من فزع سراج الامة أبو حنيفة رجه الله فانه ولد في عهد الصحابة رضي الله عنهم ولقي ستة منهم كانس بن مالك وعبد الله بن الحارث بن جزة وعبد الله بن أنيس وعبد الله بن أبي أوفى وواثله بن الاسقع ومعقل بن يسار وفي جابر بن عبد الله اختلاف ونشأ في التابعين وأقربهم ثم أصحابه رجعهم الله تعالى وقد قال الشافعي رجه الله الناس كلهم عيال أبي حنيفة في الفقه ولهم الرتبة العليا والدرجة القصوى في علم الشريعة وهم الرانيون في علم الكتاب والسنة وملازمة القدوة أي يقتدون بالصحابة في أخذ الاحكام وأول من الكتاب ثم من السنة ثم من الاجماع ثم من القياس وهم أصحاب الحديث والمعاني أما المعاني فقد سلم لهم العلماء حتى سمو أهل الرأي وهو اسم للفقه الذي ينشأ وهم أولى بالحديث أيضا فاتهم بجور وانسخ الكتاب بالسنة وقدموا المرسل وهو أن يقول قال رسول الله عليه السلام من لم يعاصره على الرأي لقوة منزلة السنة عندهم ومن رد المراسيل فقد رد كثيرا من السنة وعمل بالفرع أي بالقياس فتعطيل الأصل أي السنة والعمل به على وجه يفسر بها باطل فناظرت في هذا وقد تواروا به المجهول وهو من لم يعرف الا بالحديث أو حديثين على القياس وقدموا قول الصحابي على القياس لاحتمال السماع والتوقيف وحالفنا الشافعي في الكل وقال محمد رجه الله لا يستقيم الحديث الا بالرأي ولا يستقيم الرأي الا بالحديث حتى ان من أنقن أحدهما دون الآخر لا يصلح للقضاء والفتوى فان الحديث غير الفقيه يغلط كثيرا فقد روى عن محمد بن اسماعيل صاحب الصحيح أنه استفتى في صبيين شرابا من لبن شاة فافق ثبوت الحرمة بينهما وأخرج به من يخارى اذا اختبته تبسح الامة والبهيمة لا تصلح أما للدعي وكذا الفقيه غير الحديث ربما يستعمل القياس في موضع النص كالوكل الصائم ناسيا فن لم يعرف النص الوارد فيه يبقى بالفساد فان القياس أن يفسد صومه لوجود ما يضاذه والشيء لا يبقى مع ما يضاذه وانما يبقينا بالحديث ولنشرع الآن بما ذكرت في المنار

ويطلق على كل دين والاسلام هو الدين المخصوص لمحمد صلى الله عليه وسلم ولعل في وصفه بالقويم اشارة اليه لان دين الاسلام هو الموصوف بالاستقامة * ثم اعلم أن اصول الفقه له حذاضا في وحذلقبي وغاية وموضوع ولما لم يذكره المصنف طويناه على غره ولكن لا بد ههنا من أن يعلم أن علم اصول الفقه علم يبحث فيه عن اثبات الأدلة للاحكام فموضوعه على المختار هو الأدلة والاحكام جميعا الاول من حيث انه مثبت والثاني من حيث انه مثبت والمصنف ذكر أحوال الأدلة في صدر الكتاب وأحوال الاحكام في آخره بعد الفراغ عنها فقال رجه الله

الدليل وهذا هو الحق فانه لو قيل بموضوعية الاحكام من حيث انها تثبت بالأدلة فليقل بموضوعية المكاف والمجتمد فانها ما بدكران في الاصول من حيث انه يتعلق بهما الاحكام المثبتة بالدليل السمي والفرق فتحكم (قوله في آخوه) فان الاحكام من فروع الأدلة

(قوله والمراد الخ) بقرينة السياق فان الكتاب والسنة واجماع الامة أدلة ووجه الارادة أن الأدلة يبنى عليها مسائل العلم (قوله والشرع الخ) دفع دخل وهو أن الشرع في اللغة الاظهار فمعنى لاصول الشرع أى أدلة الاظهار وتوضيح الدفع أن الشرع مصدر بمعنى اسم الفاعل أو بمعنى اسم المفعول فان كان بمعنى الشارع كالعدل بمعنى العادل فاللام فيه للعهد والمعهود هو نبينا صلى الله عليه وسلم وازافة الاصول الى الشرع لتعظيم المضاف كما في بيت الله واليه يشير الشارع بقوله أى الأدلة التى نصبها الشارع دليلا وان كان بمعنى المشروع (٨) (هذا ما اختاره المصنف فى الكشف اه منه) كالخلق بمعنى المخلوق فاللام

(اعلم ان اصول الشرع ثلاثة الكتاب والسنة واجماع الامة والاصل الرابع القياس) أى اصول الاحكام المشروعة فالشرع مصدر بمعنى المفعول والاصل والفرع من الاضافات فصلى أن يكون الشيء أصلا باعتبار وفرعا باعتبار وهذا النوع من العلم اصل نظرا الى الفروع لابتنائها عليه اذ الحكم فى الفرع اما أن يثبت بالكتاب وهو اما أن يكون أمرا أو نهيا أو خاصا أو عاما أو حقيقة أو مجازا أو صريحا أو كناية أو ظاهرا أو نصا أو مفسرا أو محكما وذا قد يكون بالعبارة أو بالاشارة أو بالاقتضاء أو بالدلالة أو بالسنة وهى لا تخلو عن هذه الوجوه وعن آخر تختص هى بها كما سيمر عليك أو بالاجماع وهو على أقسام وفيه من الخلاف ما فيه أو بالقياس وله شرائط مختلف فيها ومتفق عليها وسأنبئك عن مجموعها فلا بد من معرفة هذه الاشياء أولا ليستدل بها فرع نظرا الى الكلام لابتناؤه عليه لتوقف معرفة هذه الاصول على معرفة البارى وصفاته وصدق المبلغ وغير ذلك (س) القياس ان كان أصلا فهلا قلت أربعة والا فقلت والاصل الرابع (ج) هو اصل نظرا لينا فاننا نضيف الحكم فى الفرع اليه وليس بأصل حقيقة اذ لا مدخل للرأى فى اثبات الاحكام فهو مقوض اليه تعالى ولا يشرك فى حكمه أحدا بل هو فرع لهذه الثلاثة اما مستنبط من الكتاب كحرمة الاتيان فى الادبار بعلة الاذى قياسا على الحيض أو من السنة كما عرفت فى الاشياء السنة أو من الاجماع كاعتبار الوطء الحرام بالحلال فى حرمة المصاهرة فروعى الجانبان بهذا الطريق ولان أثر الثلاثة فى اثبات أصل الحكم وأثره فى تغيير وصفه من الخصوص الى العموم فكان أصلا لوصف الحكم والثلاثة أصل لاصل الحكم فأنحطت رتبته ضرورة ولان القياس ليس بقطعى بخلاف الثلاثة ولهذا صير اليه عند المجز عنها فأفرد بالذكري لتمييز الظنى عن القطعى (س) العام المخصوص أو الآية المتوالة أو الخبر الواحد أو الاجماع المقول لينا بالاحاد

(اعلم ان اصول الشرع ثلاثة) والاصول جمع أصل وهو ما يبنى عليه غيره والمراد بها ههنا الأدلة والشرع ان كان بمعنى الشارع فاللام فيه للعهد أى الأدلة التى نصبها الشارع دليلا وان كان بمعنى المشروع فاللام فيه للجنس أى أدلة الاحكام المشروعة والاولى أن يكون الشرع اسما للدين فلا يحتاج الى التأويل وانما يقل أصول الفقه لأن هذه الاصول كما أنها أصول الفقه فكذلك هى أصول الكلام أيضا (الكتاب والسنة واجماع الامة) بدل من ثلاثة أو بيان له والمراد من الكتاب بعض الكتاب وهو مقدار خمسمائة آية لانه أصل الشرع والباقي قصص ونحوها وهكذا المراد من السنة بعضها وهو مقدار ثلاثة آلاف على ما قالوا والمراد باجماع الامة اجماع أمة محمد صلى الله عليه وسلم لشرافتها وكرامتها سواء كان اجماع أهل المدينة أو اجماع عترة الرسول أو اجماع الصحابة أو نحوهم (والاصل الرابع القياس) أى الأصل الرابع بعد الثلاثة للاحكام الشرعية

فيه للجنس أى ليس للعهد لعدم المعهود ولا الاستغراق فان من الاحكام المشروعة مسألة التوحيد والصفات وهى مثبتة للأدلة لا بآية بها فاما ان يشار بها الى نفس الماهية من حيث هى هى أو من حيث تحققها فى ضمن بعض الافراد فيحقق العهد الذهنى والمعنى أدلة جنس الاحكام المشروعة (قوله والاولى الخ) وجه الاولوية التعرض عن المجازى الطرف كما فى التوجيهين الاولين (قوله اسما الخ) أى جامدا لامصدا للدين فاللام فى الشرع للعهد والمراد الدين القويم أى دين الرسول صلى الله عليه وسلم (قوله فكذلك الخ) فهذه الاصول الثلاثة ليس لها اختصاص بالفقه والازافة فى اصول الفقه يتبادر منها الاختصاص والشرع شامل للفقه والكلام ثم اعلم أن هذا على

رأى المتأخرين والافالفقه عند القدماء بيم الكلام ولذا سمي الامام الاعظم قدس سره كتابه فى الكلام الفقه الا كبر هو تامل (قوله أو بيان له) أى عطف بيان له (قوله بعض الكتاب) قيل يمكن أن يراد تمامه لان أصل الشرع اثنان ظاهرى وباطنى وفى الامثال والقصص أحكام باطنى وهكذا المراد بالسنة (قوله ونحوها) كالامثال (قوله اجماع أمة محمد الخ) بل اجماع مجتهدى أمة محمد صلى الله عليه وسلم اذ اجماع اتفاق مجتهدى العصر على حكم الدين (قوله سواء كان الخ) بدليل عموم الدليل وهو لا يجتمع أمتى على ضلالة والامام مالك شرط فى اجماع أهل المدينة لشرعها وبعضهم الصحابة لشرعهم وبعضهم عترة الرسول لفضلهم (قوله أو نحوهم) كالتابعين

(قوله هو القياس) وهو أن يثبت حكم شيء في آخر بعلّة مشتركة (قوله وكان ينبغي الخ) اعتراض على المصنف وقوله ولكنه الخ اعتذار عنه (قوله بهذا القيد) أي المستنبط من هذه الثلاثة (قوله وغيره) كصاحب المنتخب الحسامي (قوله القياس الشبهى) كان يقال باقتراض القعدة الأولى لأنهم مشابهة للقعدة الأخيرة ونسبة هذا القول إلى الإمام مالك خطأ فإن القعدة الأولى عنده سنة كذا في رجة الأمانة في اختلاف الأئمة (قوله والعقل) نحو العالم متغير وكل متغير حادث (قوله قياس حرمة اللواط الخ) واعتراض عليه بأن حرمة اللواط ثابتة بالنص كالأيات الواردة في شأن قوم لوط كقوله تعالى أنتم كنتم لتؤن الرجال شهوة من دون النساء وفي القياس لا بد من أن لا يكون الفرع منصوصاً عليه وأجيب عنه بأن النص دال على حرمة اللواط مع الرجال وأما حرمة اللواط مع النساء فتأبته بالقياس وهو المراد ههنا وفيه أن حرمة اللواط مع النساء أيضاً ثابتة بالحديث روى الترمذى عن ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا ينظر الله عز وجل إلى رجل إلى رجل أو امرأة في دبرها وقيل إن حرمة اللواط مع النساء ثابتة بإشارة النص فإن الدبر ليس موضع الحزن بل موضع الفرج فافهم (قوله بعلّة الخ) متعلق بالقياس (قوله المستفادة الخ) صفة لحرمة اللواط قال الله تعالى (ويسألونك) يا محمد عن المحيض قل هو أي المحيض (أذى) أي قد يضره (فاعتزلوا النساء) في المحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن (٩)

(قوله على حرمة الخ) يعني أن حرمة التفاضل في الأشياء الستة إذا بيعت بجنسها مستفادة من الحديث المروى والحكم معول باجماع القائمين فعند الشافعي علته الطعم والثمن وعندنا القدر كلا كان أو وزناً والجنس فالتفاضل في الجنس والنورة إذا بيعاً بجنسهما حرام أيضاً لوجود العلة أي القدر والجنس ومن ههنا ظهر لك أن قوله بعلّة الخ متعلق بالقياس وقوله المستفادة الخ صفة لحرمة الأشياء الستة في الغياث حص بالفتح وتشديد صادمه حلة معرب كج كه

ليس بقطعي والقياس بعلّة منصوصة قطعي (ج) الأصل في الثلاثة القطع وعدمه بالعراض وأمر القياس بالعكس فاختلفاً باعتبار الأصل (س) التقسيم مستدرك فالاجماع لا بد له من سبب داع وذاً أما الكتاب أو السنة أو القياس (ج) العلم الحاصل بالاجماع غير العلم الحاصل بالسبب الداعي فهو قطعي عند وجود شرائطه وخبر الواحد أو القياس لا يوجب العلم قطعاً وعند تفاوت المدلول يظهر تفاوت الدليل على أن الاجماع عند البعض قد يكون بلا سبب داع بأن يخلق الله تعالى علماً ضرورياً فيهم فيوقفهم لاختيار الصواب وانما انحصرت فيها لأن المستدل لا يخلو أماناً يستدل بالوحى وهو أما متلو وهو الكتاب أو غيره وهو السنة أو غيره وهو أما اجتهاد وذاً أما اجتهاد جميع المجتهدين وهو الاجماع أو البعض وهو القياس أو غيره وهو الهام أو تقليد وهما معارضان بالمثّل (س) قد يثبت الحكم بشرائع من قبلنا وبالتعامل بقول الصحابي وبالاتصاف على قول فكانت ثمانية

هو القياس المستنبط من هذه الأصول الثلاثة وكان ينبغي أن يقيمه بهذا القيد كما قيده فخر الإسلام وغيره ليخرج القياس الشبهى والعقل ولكنه اكتفى بالشهرة فنظير القياس المستنبط من الكتاب قياس حرمة اللواط على حرمة اللواط في حالة المحيض بعلّة الأذى المستفادة من قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن ونظير القياس المستنبط من السنة قياس حرمة تفاضل الجنس والنورة بعلّة القدر والجنس على حرمة الأشياء الستة المستفادة من قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة والشعير بالشعير والتمر بالتمر والمخ بالمخ والذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلاً بمثل بدا بيد وابدأ بالفضل ربا ونظير القياس المستنبط من الاجماع قياس حرمة أم المزنية على حرمة أم أمته التي وطئها المستفادة من الاجماع بعلّة الجزئية والبعضية وانما أورد بهذا النمط ولم يقل أن أصول الشرع أربعة الكتاب والسنة والاجماع والقياس ليكون تنبيهاً

(٣ - كشف الاسرار أول) جونة عمارت باشد ونوره بالفتح أهك يعني جونة قلبي ومشهور بالضم ست ودر مصطلحات نوشته كه فوره بضم أول وفتح دوم جبرى ست كه برادى دور كردن مواز بدن بكار برند وأن آهك وزر نخبهم سائیده است (قوله الحنطة الخ) بالنصب أي بيعوا الحنطة الخ روى مسلم عن أنس بن مالك عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال لا تأكلوا من ثمره حتى يفرغ من بيعه بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والمخ بالمخ مثلاً بمثل بدا بيد فخر زاد واستزاد قد أربى الآخذ والمعطى فيه سواء (قوله بدا بيد) أي قبضاً قبض كنى باليد عن القبض لكون اليد آلة القبض كذا قال العيني وما نسب إلى بعض الأماجد من أن معنى قوله بدا بيد اتحاد القدر ولو بالاجل اه فبالأفهمه فافهم (قوله المستفادة الخ) صفة لحرمة أم أمته (قوله بعلّة الجزئية الخ) متعلق بالقياس وتوضيح هذا المقام أن الولد هو الأصل في استحقاق الحرمة أي يحرم على الولد وأب الواطئ وابنه إذا كانت أمي وأم الموطوءة وبنتها إذا كان ذكر أم تتعدى هذه الحرمة من الولد إلى طرفه أي الواطئ والموطوءة فتحرم قبيلة المرأة أي أصولها وفروعها على الواطئ وقبيلة الواطئ أي أصوله وفروعها على الموطوءة لأن الولد أنشاء جزئية وانما دأب الواطئ والموطوءة ولهذا يضاف الولد الواحد إلى الشخصين جميعاً فصارت كل الموطوءة جزء من الواطئ والواطئ جزء من الموطوءة فتكون قبيلة الواطئ قبيلة الموطوءة وقبيلة الواطئ قبيلة الموطوءة وهذه الجزئية كفاً

الامة الموطوءة كذلك في المزية وهذا القدر يكفي ههنا والتفصيل سيأتي فانتظرو (قوله وهذا باعتبار الاغلب الخ) لابل القياس ظني بأصله وقطعي بعارض وهو كون العلة منصوبة والثلاثة الاول قطعية بأصلها ظنية بعارض وهو النقل بالأحد أو كون العام مخصوصا ببعض أو غيرهما فافهم (قوله فالعام المخصوص الخ) كقوله تعالى وأحل الله البيع وحرم الربا فان البيع لفظ عام لمخول لام الجنس فيه وقد خص الله تعالى منه الربا (قوله خبر الواحد) أي الذي يرويه واحد أو اثنان كذا قال المصنف وقال ابن حجر خبر الواحد ما لم يجمع شروط التواتر (قوله بعلة منصوبة الخ) كعلة الاذي المذكورة فيما سبق (قوله لانه الخ) معطوف على قوله ليكون (قوله قصدا) ولو قال أصول الشرع أربعة الكتاب والسنة والاجماع والقياس كان رداعلى المنكرين ضمنا لاصرائحة (قوله ثم لا بأس الخ) دفع دخل مقدرتقرير ان الكتاب فرع لله والسنة فرع لرسول الله والاجماع فرع للداعي أي القليل الباعث الذي يتقدم عليه من دليل ظني كخبر الواحد أو القياس على ما هو المختار خلافا لما قيل من انه بنقدا لاجماع فإدعاء من غير دليل باعث عليه بالهام وتوفيق من الله تعالى بأن يخلق الله تعالى فيهم علما ضروريا يوفقهم لاختيار الصواب وتفسير الداعي بالعلة المثبتة ليس مما يليق والقياس فرع لهذه الثلاثة فكيف تكون هذه الاربعة أصولا وتقرير الدفع أن هذه الاربعة أصول للحكم الشرعي ولا يضره أن تكون فروعا لشيء آخر (قوله فالكتاب الخ) تفسير لتكون هذه الأصول الاربعة فروعا لشيء آخر (قوله فرع للتصديق الخ) فيه مسامحة فان الكتاب والسنة متحققان وان لم يوجد التصديق بالله ورسوله (١٠) والاولى أن يقول فرع لله ورسوله فتدبر (قوله امامنا) أي تلامذتنا موسى

(ج) شرايع من قبلنا انما يلزمنا اذا قص الله تعالى أو رسوله بلا انكار فكانت ملحقة بالكتاب أو السنة والتعامل بالاجماع وقول الصحابي بالسنة لاحتمال السماع والاستصحاب بالقياس فلذا كسره على أربعة أبواب الاول في الكتاب الثاني في السنة الثالث في الاجماع الرابع في القياس وقدم الكتاب لانه الاصل في ثبوت الاحكام فالرسول يخبر عن الله تعالى انه حكم بهذا ولان قوله عليه السلام انما صار حجة بالكتاب وكذا الباقيان

على أن الأصول الاول قطعية والقياس ظني وهذا باعتبار الاغلب والاكثر والافعال العام المخصوص منه البعض وخبر الواحد ظني والقياس بعلة منصوبة قطعي ولانه لما قال والاصل كان رداعلى منكري القياس قصدا وصريحا ولما قال الرابع كان دالاعلى أن مرتبته بعد الأصول الثلاثة فإدعاء كان الحكم موجودا في واحد من الثلاثة لم يحجج الى القياس ثم لا بأس أن تكون هذه الأصول فروعا لشيء آخر لانها كلها أصول بالنسبة الى الحكم فالكتاب والسنة فرع للتصديق بالله ورسوله والاجماع فرع للداعي والقياس فرع للثلاثة ووجه الحصر في هذه الاربعة أن المستدل لا يتجاوز ما أن يتسك بالوحي أو غيره والوحي اما متلو وهو الكتاب أو غيره وهو السنة وغير الوحي ان كان قول الكل فالاجماع والا فالقياس وأما شرائع من قبلنا فملحقة بالكتاب والسنة وتعامل الناس ملحق بالاجماع وقول الصحابي فيما يعقل

بعقل فان غير الوحي يحتمل عقلا غير القياس والاجماع (قوله واما شرائع من قبلنا الخ) دفع دخل وهو أن ملحق الحصر في الاربعة باطل فان الحكم قد ثبت بالشرايع السابقة وتقرير الدفع ان هذه الشرايع انما تلزمنا اذا قصها الله ورسوله من غير انكار كقوله تعالى (وكتبنا عليهم) أي اليهود (فيها) أي في التوراة (ان النفس بالنفس والعين بالعين والاتف بالاتف والاذن بالاذن والسن بالسن والجروح قصاص) وهذا كله باق علينا فهي على الاول ملحقة بالكتاب وعلى الثاني بالسنة فتم الحصر وأما اذا لم يقصم الله ورسوله بل وجدت في التوراة والانجيل فلا تلزمنا لانهم حرفوها كثيرا فلم يتبين أنهم من الله وكذا اذا قصها الله أو رسوله علينا ثم أنكر بعد القصة صريحا بأن قال لا تفعلوا مثل ذلك أو دلالة بأن قال ذلك جزاء ظلمهم كقوله تعالى (وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذي ظفر ومن البقر والغنم حرمنا عليهم مسموحهما) الآية ثم قال (ذلك جزئناهم بغيرهم) فعمل انه ليس حراما علينا (قوله وتعامل الناس الخ) دفع دخل تقريره ان الحصر في الاربعة باطل فان الحكم قد ثبت بالتعامل وبوضيح الدفع ان تعامل الناس ملحق بالاجماع قال صاحب الهداية وان استصنع شيئا من ذلك بغير أجل جاز استحسانا لاجتماع الثابت بالتعامل وفي القياس لا يجوز لانه يبيع المعدوم (قوله وقول الصحابي الخ) دفع دخل تقريره ان الحصر في الاربعة باطل فانه قد ثبت الحكم الشرعي بقول الصحابي سواء كان فيما يدرك بالقياس أو لا أما الاول فكما قال أبو حنيفة انه يشترط اعلام قدر رأس المال في السلم وان كان مشارا اليه عمدا ليقول ابن عمر رضي الله عنهما وصاحباه لم يشترطاه انا كان رأس المال مشارا اليه عمدا بالرأى لان الاشارة المنع في التعريف من التسمية وأما الثاني فكما

الالهى على النبي وتلاه النبي على الامة عليهما السلام أو المراد انه يجوز تلاوته في الصلاة ثم اعلم ان الوحي شرعا هو كلام الله المنزل على نبي من أنبيائه وقد يقال على مجرد الالتقاء في النفس (قوله وهو السنة) فالسنة أيضا وحي لكنه غير متلو (قوله الكل) أي كل المجتهدين ثم اعلم ان حصر الدليل الشرعي في هذه الاربعة استقرائي ليس

في أقل الخيض فان العقل فاصبر بذكره فعملنا على روى الدال لفظي عن أنس بن مالك وهو فاهي حائض فيما بينهم ما بين عشرة وما زاد فهي بمنزلة المستحاضة (قوله ملحق بالسنة) لاحتمال السماع من الرسول عليه السلام بل هو الظاهر في حقه وان لم يسند اليه (قوله والاستحسان الخ) دفع دخل تقر به ان الحصر في الاربعة باطل فان الحكم الشرعي قد ثبت بغيرها كالاستحسان وهو الدليل الذي يعارض القياس الظاهر سمي به لاستحسانهم ترك القياس به كقولنا ان سور سباع الطير طاهر فان القياس الخلي يقتضي نجاسته لان لحمه حرام والسور يتولد منه كسور سباع البهائم لكننا حكمنا بطهارته بالاستحسان وهو انه انما تأكل بالنتقار وهو عظم طاهر من الخي والميت بخلاف سباع البهائم لانها تأكل بلسانها فيحتلط لعابها بالنجس بالماء وكاستصحاب الحال عند الشافعي وأما عندنا فهو وليس بحجة وهو باقيا ما كان على ما كان بمجرد انه لم يوجد له دليل مزيل (قوله تقديم الكتاب) لانه الاصل الاول (قوله وهذا الخ) دفع دخل مقدور وهو ان المعرفة بعض الكتاب وهو خمسة آية فانه الاصل من الاصول الاربعة وحيث هذا التعريف ليس بما يمنع لصدقه على القصص والامثال وحاصل الدفع ان هذا التعريف تعريف لكل الكتاب لالبعضه والكل في قول الشارح لكل الكتاب الكل المجموع لالكل الافرادى وما قيل (القائل المولوى خادم أحمد اه منه) من ان المصنف بصدديان تعريف اصول الشرع فهو مؤاخذ بالدليل فافهم (قوله الذي الخ) صفة الكتاب (قوله ان كان علما الخ) اعترض بأنه لو كان علما لكان غير منصرف اذا كان فعلا كعثمان مع انه منصرف قال الله تعالى انا أنزلناه قرآنا عربيا و اجاب عنه في المدة بأنه اسم جنس ومع الالف واللام صار علما كالتجم (قوله فهو تعريف لفظي) اعلم أولان التعريف اما التحصيل صورة غير حاصله أو لا متيازه من بين المعاني المخزونة فالاول تعريف حقيقي وهو ينقسم (١١) الى الاقسام الاربعة الحد التام والناقص والرسم التام والناقص والثاني تعريف لفظي

باب الكتاب

(هو القرآن المنزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم)

ملحق بالقياس وفيما لا يعقل ملحق بالسنة والاستحسان ونحوه ملحق بالقياس ثم فصل المصنف رجه الله الاصول الاربعة تقديم الكتاب وقال (أما الكتاب فالقرآن المنزل على الرسول عليه السلام) وهذا تعريف لكل الكتاب واللام فيه للعهد والمعهود هو الكتاب السابق ذكره الذي كان مضافا اليه لبعض القرآن ان كان علما كما هو المشهور فهو تعريف لفظي وابتداء التعريف الحقيقي من قوله المنزل الخ وان كان بمعنى المقروء أو بمعنى المقررون فهو جنس له وما بعده فصل بلاثتكلف فالمنزل احتراز عن الكتب الغير السماوية وقوله على الرسول احتراز عن باقي الكتب السماوية والمنزل يجوز ان يقرأ بالتخفيف أى المنزل دفعة واحدة لان القرآن نزل دفعة واحدة من اللوح المحفوظ الى السماء الدنيا أولا ثم نزل تنجيما نجما وآية آية بحسب المصالح والحوائج اليه عليه السلام ولانه كان ينزل عليه عليه السلام

لا يبعد كلام الجمهور وثانيا ان الكتاب في اصطلاح أهل الاصول هو القرآن فهما اللفظان مترادفان لكن القرآن أشهر فعرف الكتاب بالقرآن تعريفا لفظيا وابتداء التعريف الحقيقي من قوله المنزل الخ (قول وان كان الخ) أى ان لم يكن القرآن علما بل مصدرا فحمله على الكتاب لا يصح فلا بد من التأويل بأن يؤخذ بمعنى المفعول فاما ان يهمز أو لا يهمز فعلى الاول هو مصدر كالعقران بمعنى المقروء وكثيرا ما يستعمل المصدر بمعنى المفعول كالكتاب بمعنى المكتوب والشراب بمعنى المشروب وعلى الثاني فهو مأخوذ من قرئت الشيء بالشيء اذا ضمت أحدهما الى الآخر والاسم قرآن غير مهموز أطلق على كلام الله لان فيه الآيات مقررون بعضها ببعض كذا قال الامام الرازي في التفسير الكبير فحينئذ القرآن جنس للكتاب يشمل كل مقروء أو كل مقررون (قوله احتراز عن باقي الخ) فان اللام في الرسول للعهد والمعهود نينا صلى الله عليه وسلم في مشكاة الانوار في اصول المنار وفي تهذيب الاسماء واللغات للنووي عن الشافعي انه يكره أن يقول قال الرسول بدون اضافة ولم أره في كلام أئمتنا اه (قوله بالتخفيف) أى من الانزال لامن التنزيل كما في صورة التشديد قال الامام الرازي التنزيل مختص بالنزول على سبيل التدرج والانزال مختص بما يكون النزول فيه دفعة واحدة ثم اعلم ان نزول القرآن عليه عليه السلام عبارة عن وصوله اليه عليه السلام بواسطة ألقاظ دالة عليه بواسطة الملك (قوله من اللوح المحفوظ) هو في الهواء فوق السماء السابعة طوله ما بين السماء والارض وعرضه ما بين المشرق والمغرب وهو من درة بيضاء قاله ابن عباس والدنيا القربى (قوله وآية آية) الآية في اللغة العلامة وشرعا ما يتبين أوله وآخره توقيفا من طائفة من كلامه تعالى كذا قال الجوى (قوله كان ينزل الخ) أقول انه قد ثبت من أحاديث الصحاح ان جبرائيل كان يتعاهد النبي صلى الله عليه وسلم في رمضان كل سنة فيعارضه بما نزل عليه فبذل هذا رمضان فلما كان العام الذي نزل فيه عارضه به مرتين كذا قال العيني وغيره فلو جعل هذا العرض عليه نزولا عليه لصح ما قال

الشارح كان ينزل عليه دفعة واحدة في كل شهر جملة والا فهو مأخذ بصحيح النقل (قوله في مدة النبوة) أي ثلاث وعشرين سنة (قوله ومعنى المكتوب الخ) دفع دخل مقتدر تقريره ان القرآن عبارة عن اللفظ والمعنى والمكتوب هو النقش فليس القرآن مكتوبا (قوله مثبت حقيقة) لان الدال عليه وهو النقش مكتوب (قوله مثبت تقديرا) فانه ليس المعنى بنفسه مكتوبا ولا الدال عليه أي اللفظ (قوله للجنس) فالمراد ماهية المصحف في الغياث مصحف بالضم والكسر جيزي كدهر ومصحفه كتاب ها ورساله ها جمع كرده شود (قوله ولا يضرب الخ) دفع دخل مقتدر تقريره انه على تقدير كون اللام في المصاحف الجنس يكون قول المصنف المكتوب في المصاحف عاما شاملا للقرآن وغيره فبحتمل المنع وحاصل الدفع أنه لا ضير فان القيد الاخير أي المنقول الخ يخرج غير القرآن (قوله القراء السبعة) وهم نافع المسدي وابن كثير عبد الله المكي (١٣) وأبو عمر والبصري وابن عامر الدمشقي وعاصم الكوفي وحزرة

المكتوب في المصاحف المنقول عن النبي عليه السلام نقلا متواترا بلا شبهة) أخرج المكتوب في المصاحف وحيا غير متاولد خوله تحت المنزل والنقل المتواتر القراءات التي ثبتت بالآحاد كقراءة أبي رضى الله عنه فعده من أيام آخر متابعات لان مادون المتواتر لا يبلغ مرتبة العيان فلا يوجب الايقان وكتاب الله تعالى ما أوجب علم اليقين لانه أصل الدين وبه ثبتت الرسالة وقامت الحجة على الضلالة ولهذا يشترط التابع في قضاء رمضان لافضائه الى الزيادة على النص بخبر الواحد بخلاف قراءة ابن مسعود فصيام ثلاثة أيام متتابعات لانها مشهورة فيجوز الزيادة بها وبلا شبهة هذه القراءة اذا المشهور آحاد الأصل متواتر الفرع حتى قيل انه أحد قسمي المتواتر ويزاد عنه على الكتاب وهي نسخ (س) فالتسمية كتبت في المصاحف ونقلت متواترا ثم تجعل آية من القرآن (ج) الصحيح أنها آية من القرآن وليست من أول سورة بل هي للفصل بين السور وللبدا تبركها ولهذا ذكره للجنس قراءة التسمية على قصه وقراءة القرآن وانما يتأد فرض القراءة دفعة واحدة في كل شهر رمضان جملة ويجوز ان يقرأ بالتشديد لان نزوله في الواقع كان بدفعات مختلفة في مدة النبوة (المكتوب في المصاحف) صفة ثانية للقرآن ومعنى المكتوب المثبت لان المكتوب في الحقيقة هو النقش دون اللفظ والمعنى وانما هما مثبتان في المصاحف فاللفظ مثبت حقيقة والمعنى مثبت تقديرا واللام في المصاحف الجنس ولا يضرب نعيمه لغير القرآن لان القيد الاخير يخرج ما هو للعهد والمعهود وهو مصاحف القراء السبعة وهو متعارف بين الناس لا يحتاج الى أن يعترف فيقال هو ما كتب فيه القرآن حتى يلزم الدور ويحترز بهذا القيد عما نسخت تلاوته دون حكمه كقوله تعالى الشيخ والشيخة اذا زنيا فاربحوهما نكالا من الله والله عزيز حكيم وعن قراءة أبي ونحوه مما يكتب في المصاحف السبعة (المنقول عنه نقلا متواترا بلا شبهة) صفة ثالثة للقرآن أي المنقول عن الرسول عليه السلام نقلا متواترا متواليا بلا شبهة في نقله واحتري بقوله متواترا عما نقل بطريق الاتحاد كقراءة أبي في قضاء رمضان فعده من أيام آخر متابعات وعما نقل بطريق الشهرة كقراءة ابن مسعود في حدث السرقة فاقطعوا أيمانهم ما وفي كفارة اليمين فصيام ثلاثة أيام متتابعات وقوله بلا شبهة تأكيد على مذهب الجمهور لان كل ما يكون متواترا يكون بلا شبهة وعند الخصاص هو احتراز عن المشهور لان

والكسائي على وهما كوفيان كذا في الشاطبية (قوله وهو متعارف الخ) دفع دخل تقريره ان المصحف أخذ في تعريف القرآن واذا سئل ما المصحف يقال هو ما كتب فيه القرآن فلزم الدور (قوله ويحترز الخ) أي على تقدير كون اللام في المصاحف للعهد (قوله الشيخ والشيخة الخ) أي المحسن والمحصنة وفي الدراخنا وشرايط احصان الرجم الحزبة والعقل والبلوغ والاسلام والوطء بنكاح صحيح حال الدخول وكونه ما بصفة الاحصان المسد كورة وقت الوطء فاحصان كل منهما مشروط لصيرورة الآخر به محصنا فلو نكح الحزامة أو الحزرة عبدا فلا احصان الا أن يطاها بعد العتق فيحصل الاحصان به لا بما قبله اه والرجم

الرمي بالحجارة وفي الغياث نكال بفتح عقوبت ورنج (قوله وعن قراءة الخ) معطوف على قوله عما نسخت الخ أما قراءة أبي المشهور رضى الله عنه ففي قضاء رمضان (فعده من أيام آخر متابعات) زيادة لفظ متابعات وأما قراءة نحوه فكقراءة ابن مسعود بكراهة ابن أبي شيبة وعبد الرزاق كذا قال علي القاري في شرح مختصر المنار في كفارة اليمين (فصيام ثلاثة أيام متتابعات) زيادة لفظ متابعات (قوله عما نقل الخ) المتواتر ما بلغت رواه في الكثرة في كل عهد الى أن تحيل العادة وتواطوهم على الكذب وخبر الواحد ما يجمع شروط التواتر كذا قال ابن حجر ومن أقسامه قسم خص باسم المشهور وهو ما حصل له صفة التواتر بعد القرن الاول ويجوز الزيادة على الكتاب بالخبر المشهور لا بخبر الآحاد (قوله فاقطعوا أيمانهم) بدل فاقطعوا أيديهم ما (قوله تأكيد الخ) قال أعظم العلماء أي مولانا عبد السلام الاعظمي رحمه الله اه منه ان من القرآن منقول نقلا متواترا ومن ظن أن من القرآن قد يكون منقول بالآحاد ويثبت قرأته بالاجماع

فبصير المنقول بالآحاد كالتواتر في القطعية كالشيخ الهداد البخاري في شرح البرزوي فقد كثرت بيضة الاسلام (قوله لكن مع شبهة) لان أصله من الآحاد (قوله وهذا) أي اخراج القراءة الغير المتواترة بقوله المنقول عنه الخ (قوله فتخرج الخ) لان القراءة الغير المتواترة سواء نقلت بطريق الآحاد أو بطريق الشهرة ليست بكتوبة في مصاحف القراء السبعة (قوله ببيان الواقع) أي لا قيدها احترازا (قوله جاحدها) أي جاحد التسمية بأنها ليست من القرآن (قوله والاصح الخ) اعلم ان التسمية آية من القرآن كله أنزلت للفصل بين السور وليست جزءا من الفاتحة لأم كل سورة كأنقل عن ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم كان لا يعرف ختم سورة ولا ابتداء أخرى حتى نزل عليه جبريل عليه السلام ببسم الله الرحمن الرحيم في أول كل سورة رواه أبو داود والحاكم كذا قال علي القاري فالقرآن عبارة عن مائة وأربع عشرة سورة وآية وهي التسمية فلا بد في ختم

(١٣)

صدر آية سورة كانت وهذا كله عندنا على المختار وعند الامام الشافعي هي جزء من كل سورة سوى سورة البراءة فهي مائة وثلاث عشرة آية فلو تركت في صدر سورة تاما حصل الختم ثم هذا الاختلاف في غير البسملة التي في سورة النمل وأما ما في النمل فهو بعض آية اتفاقا (قوله لوجود شبهة) لاختلاف ما لا حيث قال بعدم قرآنية البسملة كذا قال الطحاوي (قوله عند البعض) على ما قالت أم سلمة رضي الله عنها قرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم الفاتحة وعَدَّ بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين آية وعند البعض هي آية تامة على ما روى أبو هريرة رضي الله عنه أنه عليه السلام

بها عند أبي حنيفة رحمه الله لاختلاف العلماء في كونها آية منه وأدنى درجات الاختلاف الاعتبار ايراث الشبهة وما كان فرضا لا يتأدى بمافيها شبهة (س) لم يوجد النقل المتواتر في حق من سمع من النبي عليه السلام (ج) شرطية لثبوتها في حقنا لا في نفس الأمر لثبوتها في حقها عليه السلام بدونه فيثبت في حقهم بسماعه منه عليه السلام وقول من قال وقولهم ما نقل بين دعوى المصاحف تواترا حشد الشيء بما يتوقف عليه اذ وجود المصحف ونقله فرع تصور القرآن ضعيفا لما أشرنا اليه وودع فيما أتى حيث قال الكتاب القرآن وهو الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه فحده بما هو أخفى منه وبما يتوقف معرفته على معرفته (س) شرطية للتابع بقراءة ابن مسعود في الكفارة لجعلتموه قرآنا في حق العمل به ولم يوجد النقل المتواتر وأيتهم الجهر بالتسمية مع النقل المتواتر (ج) ليس من ضرورة كونها من القرآن وجوب الجهر بها فالفاتحة لم يجهر بها في الآخرين وما جعلنا تلك الزيادة قرآنا بقراءته بل جعلناها كخبر رواه عن رسول الله عليه السلام لعلمنا انه ما قرأها قرأنا الاسماعا من رسول الله عليه السلام فلما لم تثبت قرآن الفاتحة شرطية بقي خبرا وخبره مقبول في وجوب العمل به فيضعف به زعم من استضعفه وجعله بيانًا لما اعتقده مذهبا فقد جعل منصبه عن أن يجعل مذهبه قرآنا وقوله وما ترددين أن يكون خبرا أولا يكون لا يجوز العمل به قلنا هذه مغالطة بل هو متردد بين أن يكون قرآنا أو خبرا فيجب العمل به (وهو اسم للنظم والمعنى) عند الجمهور اذ الاعجاز فيها متعلقه بالبلاغة والفصاحة وقد وصف بالعربي في غير

المشهور وعنده قسم من المتواتر لكن مع شبهة وهذا كله على تقدير ان يكون اللام في المصاحف للجنس وأما اذا كان للعهد فتخرج القراءة الغير المتواترة كلها بقوله في المصاحف ويكون قوله المنقول عنه الخ ببيان الواقع وقيل قوله بلا شبهة احتراز عن التسمية لان فيها شبهة ولذا لم يكفر جاحدها ولم يجز الاكتفاء بها في الصلاة ولم تحرم تلاوتها للجنب والحائض والنفساء والاصح انها من القرآن وانما لم يكفر جاحدها لوجود شبهة وانما لم يجز الاكتفاء بها في الصلاة لعدم كونها آية تامة عند البعض وانما يجوز التلاوة للجنب وأختيه بقصد التبرك لا بقصد التلاوة (وهو اسم للنظم والمعنى جميعا) تمهيد لمقسمة بعد بيان تعريفه يعني أن القرآن اسم للنظم والمعنى جميعا لانه اسم للنظم فقط كما ينبي عنه تعريفه بالانزال والكتابة والنقل ولأنه اسم للعنى فقط كما ينوهم من تجوز أبي حنيفة رحمه الله للقراءة الفارسية في

قال فاتحة الكتاب سبع آيات أولهن بسم الله الرحمن الرحيم كذا قال البيضاوي في تفسيره وقال المصنف رحمه الله في شرحه وانما لم يتأد فرض القراءة بها عند أبي حنيفة رحمه الله لاختلاف العلماء في كونها آية تامة من القرآن وأدنى درجات الاختلاف الاعتبار ايراث الشبهة وما كان فرضا لا يتأدى بمافيها شبهة اه (قوله وأختيه) أي الحائض والنفساء (قوله جميعا) أراد به انه اسم للنظم الدال على المعنى كما هو مشروح في التلويح لانه اسم للجموع المركب من النظم والمعنى فانه لم يتقل عن معتدبه ثم اعلم أن النظم عبارة ههنا عن الالفاظ المخصوصة المرتبة بالترتيب المخصوص (قوله كما ينبي الخ) فان النظم هو المنزل والمكتوب في المصاحف والمنقول نقلا متواترا (قوله كما يتوهم من تجوز الخ) فانه يوهم أن القرآن عبارة عن المعنى فقط ثم اعلم ان الامام الاظم يجوز قراءة القرآن بغير العربية في الصلاة مع القدرة على العربية وصاحبا لم يجوزها فاقبل الخلاف فيمن لم يتعمد وأما المتعمد فهو زنديق يقتل وأوجبون يداوى وقيل الخلاف في الفارسية لانها قريبة الى العربية في الفصاحة لاني غير الفارسية وقيل الخلاف فيمن لا يتهم بسدعة

وفدتكلم بغير العربية بكلمة أو أكثر غير مؤولة ولا محمولة للعاني وأما إذا كان القارئ منهم ما يبدع ما أو تكون الكلمة مؤولة أو محمولة للعاني فاتفق على أنها لا تجوز وأما في حالة العجز عن العربية فاتفق على أنها تجوز (قوله وذلك) أي كون القرآن اسماً للنظم والمعنى جميعاً (قوله لأن الأوصاف المذكورة) أي الانزال والكتابة والنقل (قوله تقدير) فان المعنى كله منزل ومكتوب ومنقول بواسطة الانفاط (قوله لعذر حكى) أي منسوب إلى الحكمة ولا يذهب عليه لأنه لا حاجة إلى هذا الاعتذار فان الامام الأعظم رجع إلى قول الصاحبين على ما رواه نوح بن مريم عنه كذا في التلويح وفي الدر المختار الأصح رجوعه إلى قوله ما وعليه الفتوى والمناجاة راز كفتن (قوله فله لا يقدر عليه) فالامام جعل النظم كغير لازم والمقصود الأصلي هو المعنى (قوله أولاً لأنه الخ) معطوف على قوله لعذر (قوله البلاغة الخ) البلاغة مطابقة الكلام الفصيح لمقتضى الحال والبراعة بفتح الأول الفصاحة والفضيلة وفي الغيات صحيح بفتح الفتح لفظي كدراً آخر فقرة ثرواقع (١٤) شود ومناسب أن در فقرة دیگر نیز بک لفظ واقع شود و بدانکه اطلاق لفظ

قافيه در نظم کنند و آنچه بصورت قافيه در او آخر فقرات نثر باشد آنرا صحيح گویند و آخر آيات قرآن را که بصورت قافيه باشد قواصل خوانند و احدا را فاصله نامند (قوله الا الى الذات) أي ذاته تعالى (قوله وأما فيما سوى الصلاة فهو) أي الامام أبو حنيفة يراعى جاتي اللفظ والمعنى جميعاً فلا يحرم للجنب والحائض حينئذ قراءة القرآن بالفارسية ولا مس معصف تسيبها وأما بعض المتأخرين فقالوا يحسب من لهما احتياطاً (قوله والمعنى إلى الكلام النفسى) فيه أما أولاً فإنه غير مطابق لغرض الأصولى فان غرضه متعلق بترجمة اللفظى وهو المطابق للكلامهم من تقسيمهم النظم باعتبار

موضع من التنزيل والمراد به نظم وهو الصحيح من قول أبي حنيفة رحمه الله لكه يدعى أن النظم غير لازم في حق المصلى إذ لا يراد بالنظم إلا الإيجاز فأما الممانى فيقع بها الإيجاز ويقوم بها الأحكام ويحصل بها معنى المناجاة فأسقط فرضية النظم في حق الصلاة خاصة رخصة في قول وان روى رجوعه إلى قولهم ما وعليه الاعتماد لأنها ليست بحالة الإيجاز حتى لو كتب معصفاً بالفارسية أو واطب على القراءة بها منع عنه وينسب إلى الزندقة والأجنون وهذا كالتصديق مع الاقرار فالأول ركن أصلي حتى لو تبدل بضده كان كفراً والآخر ركن زائد عند الفقهاء وشرط لأجراء الأحكام المتكلمين حتى لو تبدل بضده بعد ذلك كراه لم يعد كفراً ومن صدق بقلبه وترك البيان بغير عذر لم يكن مؤمناً ومن لم يجد وقتاً يتمكن فيه من البيان وكان مختاراً في التصديق كان مؤمناً (س) لو كان السقوط رخصة تلخص بالعدر كالأقرار (ج) رخصة الاسقاط لا تلخص بالعدر كالسمع على الخلف وحرمة المس للجنب ووجوب السجدة عنده للاحتياط لقيام الركن الأصلي (وإنما تعرف أحكام الشرع بمعرفة أقسام النظم والمعنى

الصلاة مع القدرة على النظم العربى وذلك لأن الأوصاف المذكورة جارية في المعنى تقديره وارجواز الصلاة بالفارسية إنما هو لعذر حكى وهو أن حالة الصلاة حالة المناجاة مع الله تعالى والنظم العربى معجز بليغ فله لا يقدر عليه أولاً لأنه اشتغل بالعربى ينتقل ذهنه إلى حسن البلاغة والبراعة ويلتذ بالاسجاع والقواصل ولم يخلص الحضور مع الله تعالى بل يكون هذا النظم سجاً بابينه وبين الله تعالى وكان أبو حنيفة رحمه الله تعالى مستغرفاً في بحر التوحيد والمجاهدة لا يلتفت إلى الذات فلا طعن عليه في أنه كيف يجوز القراءة بالفارسية مع القدرة على العربى المنزل وأما فيما سوى الصلاة فهو يراعى جانبها جميعاً وإنما أطلق النظم مكان اللفظ رعاية للدأب لأن النظم في اللغة جمع للؤلؤ في السلك واللفظ هو الرمى وان كان النظم يطلق في العرف على الشعر أيضاً وينبغي أن يعلم أن النظم إشارة إلى الكلام اللفظى والمعنى إلى الكلام النفسى ولكن المعنى الذى هو ترجمة النظم حدث كالنظم لأنه عبارة عن قصة يوسف وأخوته وعن فرعون وغرقه مثلاً وكل ذلك حدث ثم هو دال على أمر الله تعالى ونهيه وحكمه وخبره وهو قدس لا يرب عندنا فتنبه له (وإنما تعرف أحكام الشرع بمعرفة أقسامها)

وضع النظم للمعنى واستعمال اللفظ في المعنى وظهور المعنى وخفائه وكيفية دلالة اللفظ على المعنى وغير ذلك شروع وأما ثانياً فإنه يخالف ما قاله شارح سابقاً ولأنه اسم للمعنى فقط الخ لكونه منادياً على أن المراد بالمعنى ترجمة اللفظى لا الكلام النفسى ثم اعلم أن الكلام النفسى عبارة عن صفة قديمة قائمة بذات الله تعالى منافية للسكوت والخرس يدل عليها الكلام اللفظى دلالة عقلية (قوله ولكن المعنى الخ) دفع للتوهم الناشئ من الكلام السابق وهو أن يكون ترجمة النظم قدسية فان هذه الترجمة معنى كما أن الكلام النفسى معنى وهو قديم فهى أيضاً قديمة (قوله ثم هو) أي النظم (قوله وهو) أى كل واحد من هذا لا مور قديم عندنا خلافاً لما ذهب إلى حدوث صفاته تعالى (قال أحكام الشرع الخ) فيه إجماع على أن الأقسام المذكورة هي أقسام مرجعها إلى معرفة أحكام الشرع رجوعاً قريبياً يعنى أن غايتها هى والأفلا للنظم والمعنى أقسام أخر لا تذكر ههنا بل تذكر في العلوم العربية مثل المعرفة والسكره والمذكروا مؤنث والكلية والجزئى والمستحق والحمد وغير ذلك ثم اعلم أن المراد بأحكام الشرع الأحكام الثابتة بالقرآن من الحلال والحرام وغيرهما

واليه يشير الشارح فيما ساقى حيث قال من الحلال الخ وليس المراد الاحكام مطلقا فان بعض الاحكام الاعتقادية كوجود الهائم وغيره ليس معرفته بمعرفة أقسام النظم والمعنى للقرآن (قوله بمعرفة الخ) فان معرفة المدلول تتوقف على معرفة الدال وهذا التوقف بالنسبة اليها وأما الصحابة فيعرفون أحكام الشرع بمجرد سماع القرآن بدون استعانة هذه الاقسام (قوله بمعنى التقسيمات) هذا من قبيل ذكر المسبب وارادة السبب فان التقسيم سبب لحصول الاقسام (قوله لأن الكل الخ) دفع دخل مقدر تقريره ان الاقسام يجب أن تكون متباينة مع ان الخاص يجتمع مع الحقيقة فليس التباين وحاصل الدفع ان اقسام تقسيم واحد يجب أن تكون متباينة والاقسام ههنا أقسام تقسيمات متعددة فلا تكون تلك الاقسام متباينة بنفسها بل يجتمع اقسام تقسيم مع اقسام تقسيم آخر ألا ترى أن الاسم يقسم تارة الى المعرب والمبني وتارة الى المعرفة والنكرة مع ان المعرب يجتمع مع المعرفة والنكرة وقس على هذا (قوله النظم والمعنى جميعا) أراد به النظم الدال على المعنى بقرينة قوله الآتى والاصح الخ (قوله على ان الدلالة والاقتضاء للمعنى) فان المستدل ان لم يستدل بالنظم بل بالمعنى فان كان المعنى مفهوما منه لغة فهو دلالة النص والا فان توقف عليه صحة النظم (١٥) شرعا وعقلا فهو اقتضاء النص

(قوله يراعى الخ) أخذنا بالخاص وميلا الى الضبط (قوله أى المد كور الخ) نصح لشار اليه دفعا لما شوهم من أن ذلك للإشارة الى مد كرمفرد والمشار اليه ههنا التقسيمات وهو جمع مؤنث (قوله أربعة تقسيمات) ايماء الى أن التنوين في قول المصنف أربعة عوض عن المضاف اليه ثم اعلم أن هذا الحصر بالاستقراء وليس عقليا دائرا بين النفي والاثبات (قوله وذلك الخ) وجه للضبط في الاربعة (قوله فيه) أى فى الكتاب (قوله استعماله) أى فى المعنى الموضوع له أو غيره

وهي أربعة أقسام) فيما يرجع الى معرفة أحكام الشرع دون القصص والامثال والمواظع والحكم فهو بحر لا يدرك مداه ولا يعرف منتهاه (١) في وجوه النظم لغة وصيغة) أى مادة وهيئة (وهي أربعة ان الخاص والعام والمشارك والمؤول) لان اللفظان وضع اعنى واحد خاص أولا كثر فان شمل الكل فعام شروع في تقسيماته أى انما تعرف أحكام الشرع من الحلال والحرام بمعرفة تقسيمات النظم والمعنى فالاقسام بمعنى التقسيمات لان ههنا تقسيمات متعددة وتحت كل تقسيم أقسام لأن الكل أقسام متباينة بنفسها بل يجتمع اقسام تقسيم مع اقسام تقسيم آخر وانما قال أقسامها ما ولم يقل أقسامه تنبها على ان منشأ التقسيم هو النظم والمعنى جميعا فبعضهم على ان التقسيمات الثلاثة الاول للنظم والرابع للمعنى وبعضهم على أن الدلالة والاقتضاء للمعنى والبواقي للنظم والاصح أنه في كل قسم يراعى النظم مع دلالة على المعنى (وذلك أربعة) أى المذكور فيما قبل وهو التقسيمات أربعة تقسيمات وتحت كل تقسيم منها أقسام عديدة كما ساقى وذلك لان البحث فيه اما أن يكون عن المعنى وهو التقسيم الرابع أو عن اللفظ فاما بحسب استعماله وهو التقسيم الثالث أو بحسب دلالة فان اعتبر فيها الظهور وانغاض فهو الثانى والا فهو الاول (الاول في وجوه النظم صيغة ولغة) يعنى أن التقسيم الاول في طرق النظم من حيث الصيغة واللغة والطرق هي الانواع والاصناف والصيغة هي الهيئة واللغة وان كان يشمل المادة والهيئة كليهما لكن أريد بها ههنا المادة للقبالة فهما من حيث المجموع كناية عن الوضع فكأنه قال الاول في أنواع النظم من حيث الوضع أى من حيث انه وضع لمعنى واحد أو أكثر مع قطع النظر عن استعماله وظهوره وانما قدم الصيغة على اللغة لان للعموم والخصوص زيادة تعلق بالصيغة فى الاغلب (وهي أربعة ان الخاص والعام والمشارك والمؤول) لان اللفظ اما أن يدل على معنى واحد أو أكثر فان كان الاول فاما أن يدل على الانفراد عن الافراد فهو الخاص أو أن يدل مع الاشتراك

(قوله دلالة) أى على المعنى (قوله فيها الظهور الخ) أى فى الدلالة ظهور المعنى وخفاؤه (قوله من حيث الخ) ايماء الى أن قول المصنف صيغة ولغة تميز (قوله الانواع) أى الاقسام (قوله الهيئة) أى الحاصلة للفظ باعتبار التصرف وقيل باعتبار ترتيب الحروف والحركات والسكنات (قوله وان كان يشمل الخ) فان اللغة هو اللفظ الموضوع (قوله للقبالة) أى بين الصيغة واللغة (قوله كناية الخ) لان المادة أى جوهر الحروف من حيث هي لم توجد موضوعا لشي وانما وضعت بشرط الاقتران بالهيئة جزئية كانت كهيئة وجعل أو كلية كهيئة ضرب فيلاحظ كلاهما فى الوضع (قوله وظهوره) أى ظهور المعنى (قوله زيادة تعلق الخ) فان التفرقة بين الرجل والرجال بان الاول خاص والثانى عام ثبتت بالصيغة لا بالمادة فان مادتهما واحدة وما قيل (القائل المولى خادم أحمد رحمه الله اه منه) من ان المقصود من الكلام افهام السامع والسامع لا يفهم بدون الصيغة ففيه أن هذا التعديل على ان للصيغة دخلا فى الانهاض لا على ان للعموم والخصوص زيادة تعلق بالصيغة فتأمل (قال وهى) أى وجوه النظم ولا حاجة الى ما فى مسير الدائر من أن الضمير راجع الى الاول والثاني باعتبار الخبر (قوله اما أن يدل) أى بالوضع (قوله على الانفراد) أى مع قطع النظر عن ان يكون له فى الخارج افراد أول يمكن وخرج به العام فإنه يتناول افراد على ما سيجي

(قوله وان كان الثاني) أى الدلالة على أكثر (قوله فالمؤول الخ) اراد على جعل المصنف المؤول قسما مشتركا (قوله انما هو من أقسام الخ) ومن ههنا تنطق أن المؤول قسم من النظم صيغة ولغة فان قسم القسم قسم كيف وان لفظ المشتركة كالقرء قبل التأويل يدل على أحد المعنيين بالوضع وبعد التأويل لم تتغير تلك الدلالة الوضعية بل تتعين كالخبيض عندنا والطهر عند الشافعي فحافى التنوير ونيزمؤول قسم لفظ باعتبار موضوعيت دى ومعنى راينست اه فمالست أحصله فافهم (قوله دل) أى على المعانى الكثيرة (قوله وان كان الخ) كلمة ان وصاية (قوله فى طرق ظهور الخ) يشير الى أن البيان بمعنى الظهور وفى التحقيق فسر البيان باظهار المتكلم المعنى للسامع والامر هين (قوله وخفائه) هذا ليس فى محله فان أقسام التقسيم الثانى على ما بينه المصنف أربعة وهى أقسام ظهور المعنى لأقسام خفائه وأما أقسام خفائه فانما ذكرها المصنف على أنها تقابل أقسام الظهور لا يوضحها لعلها أقسام التقسيم الثانى كما هو الظاهر من عبارة المصنف فلا صوب ان يقول الشارح فى طرق ظهور المعنى بذلك النظم الخ اللهم الا أن يقال ان ذكر الخفاء فى هذا المقام استطراد وقال الشارح فى المنية الحق ان لفظ البيان ههنا اشارة الى ظهور المعنى فقط وذ كر الخفاء فى هذا المقام استطراد لانه داخل فى قوله ولهذه الاربعة أربعة تقابلها وانما ذكرها صاحب التوضيح (١٦) معالنه لم يذ كر لفظ البيان انتهت (قوله المذكور) أى الدال على المعنى

بالوضع (قوله من الخصاص والعام) أى دون المشتركة لان البيان لا يحصل بالمشاركة ولا يظهر المراد به للسامع كذا قيل ولك أن تقول ان المشتركة أيضا يكون ظاهرا اصطلاحيا بناء على ما سيجى فى مجتذ الظاهر فانظره (قوله مسوقا) أى مسوقا ذلك النظم لذلك المعنى (قوله فان كان ظهور معناه الخ) توضيحه أنه ان كان مراده ظاهرا للسامع بنفس سماع الصيغة اذا كان من أهل اللسان فهو الظاهر أعظم من أن يكون مسوقا لذلك المعنى

والا المشتركة ان لم يترج واحد بالرأى فان ترجح مؤول (وب فى وجوه البيان بذلك النظم) أى كيف يظهر المعنى بالنظم جليا أم خفيا والحقى مسوقا أولا محتمل للتخصيص والمجاز أولا محتمل للنسخ أولا والحقى على هذا كما سيأتىك (وهى أربعة أيضا الظاهر والنص والمفسر والمحكم ولهذه الاربعة أربعة تقابلها وهى الحقى والمشكل والمجمل والمتشابه) لان اللفظ ان ظهر مراده فاما أن يكون مسوقا أم لا فب ظاهر بين الافراد فهو العام وان كان الثانى فاما أن يترج أحد معانيه بالتأويل فهو المؤول والافهوا المشتركة فالمؤول فى الحقيقة انما هو من أقسام المشتركة الذى دل صيغة ولغة وان كان مفعول فعل التأويل الذى من شأن المجتذ (والثانى فى وجوه البيان بذلك النظم) أى التقسيم الثانى فى طرق ظهور المعنى وخفائه بذلك النظم المذكور فى التقسيم الاول من الخصاص والعام أى كيف يظهر المعنى من النظم مسوقا أو غير مسوق محتملا للتأويل أولا وكيف يخفى المعنى من اللفظ خفاء سهلا أو كاهلا (وهى أربعة أيضا الظاهر والنص والمفسر والمحكم) لانه ان ظهر معناه فاما أن يحتمل التأويل أولا فان احتمله فان كان ظهور معناه بمجرد الصيغة فهو الظاهر والافهوا النص وان لم يحتمله فان قبل النسخ فهو المفسر والافهوا المحكم فهذه الاقسام كلها بعضها أولى من بعض فيوجد الادنى فى الاعلى ولا تباين بينها وانما التباين بحسب الاعتبار بخلاف الخصاص مع العام والمشاركة فأنها متقابلة بنفسها فلهذا لم يذ كر المقابل فى التقسيم الاول وذ كر فى الثانى فقط فقال (ولهذه الاربعة أربعة تقابلها) أى لهذه الاقسام الاربعة للظهور أقسام أربعة أخرى تقابلها فى الخفاء فكما أن فى الاول بعضها أولى من بعض فى الظهور كذلك فى المقابل بعضها أولى من بعض فى الخفاء فيوجد الادنى فى الاعلى (وهى الحقى والمشكل والمجمل والمتشابه) لانه ان خفى

أولا فلا يعتبر فى الظاهر اقتران قصد المتكلم وان كان النظم مسوقا لذلك المعنى مع ظهوره فهو النص وان كان النظم مع هذا معناه السوق غير قابل للتأويل وللتخصيص بدلالة القرائن فان قبل النسخ فى زمن الرسول عليه السلام فهو المفسر وان لم يقبله فهو المحكم ثم عدم قبول النسخ قد يكون بان لا يحتمل التبدل عقلا كالات الدالة على وجود الصانع وتوحيده وهذا يسمى محكما عينيه وقد يكون لانقطاع الوسى بوفاة النبي عليه السلام وهذا يسمى محكما غيره فالقسم الرابع أولى وأقوى فى الوضوح والظهور من الثالث والثالث من الثانى والثانى من الاول والادنى يوجد فى الاعلى فيوجد الظاهر فى النص وقس عليه كما لا يخفى على من كشف عينيه وهو شهيد (قوله بحسب الاعتبار) أى بحسب المفهوم وان شئت فاعتبر القيود فتباين الاقسام (قوله تقابلها الخ) المقابل هو الذى لا يجتمع مع ما يقابلها فى محل واحد فى زمان واحد من جهة واحدة وليست هذه الاقسام الاربعة للخفاء من أقسام البيان كما هو الظاهر فلذا لم يجعل قسم البيان ثمانية ولا يلزم أن تكون أقسام النظم والمعنى خمسة ان ذكرها ههنا وقع تبعا كذا فى مشكاة الانوار (قوله فكما ان الخ) فى الحقى خفاء ضعيف كما ان فى الظاهر ظهورا ضعيفا وفى المشكل خفاء قوى من الحقى كما أن فى النص ظهورا قويا من الظاهر وفى المجمل خفاء قوى من المشكل كما ان فى المفسر ظهورا قويا من النص وفى المتشابه خفاء قوى من المجمل كما ان فى المحكم ظهورا قويا من المفسر

(قوله لعارض غير الخ) حينئذ يتأني المراد بجرد الطلب (قوله بالتأمل) أي بالنظر بعد استحضار معانيه بملاحظة السياق والقرائن (قوله وهذا التقسيم) أي الثاني (قوله يتعلق بالكلام) فإن ظهور المراد والوقوف عليه يكون بالكلام (قوله النظم المذكور) أي الدال على المعنى وهذا إيماء إلى أن اللام في قول المصنف النظم العهد (قوله استعمال الخ) فيه إيماء إلى أن اللفظ قبل الاستعمال لا يسمى حقيقة ولا مجازاً ولا صريحاً ولا كناية ولا تفصيل مقام آخر (قوله أو في غير الموضوع له) أي بعلاقة (قوله ثم كل منهما الخ) الغرض منه على ما هو الظاهر أن الصريح والكناية يجريان في كل واحد من الحقيقة والمجاز كما قال أرباب البيان من أن الكناية تقابل المجاز في التقسيم الثالث رباعي ليس بثنائي وليس الغرض منه الإيراد على المصنف بأن الصريح والكناية قسمان للحقيقة والمجاز لا لأصل المقسم فالتقسيم ثنائي فقول المصنف وهي أربعة في غير موضعه (١٧) كما لا يخفى تأمل (قوله فهو الكناية)

فالكناية في اصطلاح هذا الفن هو التعبير عن الشيء بلفظ لا يكون صريحاً وفي اصطلاح علم البيان عبارة عن استعمال اللفظ في الموضوع له والانتقال إلى لازمه (كما يقال فلان طويل التجاد وينتقل إلى طول القامة اهـ منه) أو ملزومه على اختلاف الرأيين (قوله يجتمعان الخ) فإن قلت أنه لا بد من التباين الذاتي بين أقسام تقسيم واحد قلت لا بل يكفي التمايز الاعتباري وهو متحقق ههنا فإن الاعتباري الأولين الاستعمال في الموضوع له وغيره مع قطع النظر عن الانكشاف وعدمه والمعتبر في الأخيرين على العكس فتدبر (قوله وإذا) أي للاجتماع (قوله وجريانه الخ) معطوف على

وا ما أن يحصل التخصيص والتأويل أم لا فأنصوب ما أن يقبل النسخ أولاً فامفسر وب محكم وإن لم يظهر مراده فاما أن ينال بجرد الطلب أولاً فاختي والثاني ما أن ينال بالتأمل بعد الطلب أولاً فامشكل والثاني ما أن يدرك بيانه من الجملة أولاً فامجمل وب من مشابه وبهذا عرف حد كل واحد منهما إذا اقسام الصحة انما تنفصل باعتبار ما تم تميزه عن أخواتها وذات يصلح أن يكون فصلاً لها (وج في وجوه استعمال ذلك النظم وهو أربعة أيضاً الحقيقة والمجاز والصريح والكناية) لأن اللفظ ما أن يستعمل في موضعه الأصلي أو في غير موضعه الأصلي لنسبة بينهما فالحقيقة وب المجاز ثم كل واحد منهما ما ما أن يستعمل في باب البيان مع كثرة الاستعمال ووضوح معناه وهو الصريح أو استعمال مع استتار معناه وهو الكناية فالخامس أن القسم الثاني في نفس البيان والثالث في كيفية استعمال الالفاظ في باب البيان (ود في معرفة وجوه الوقوف على المراد وهو أربعة أيضاً الاستدلال بعبارة النص وبشارته وبدالاته وباقتضائه) لأن المستدل ان استدلال

معناه فاما أن يكون خفاؤه لعارض غير الصيغة فهو الخفي أو لنفس الصيغة فإن أمكن ادراكه بالتأمل فهو المشكل وإن لم يمكن فإن كان البيان مرجحاً من جانب المتكلم فهو المجهول والافهوا المتشابه وهذا التقسيم وكذا التقسيم الرابع يتعلق بالكلام كما أن التقسيم الأول والثالث يتعلق بالكلمة كما هو الظاهر (والثالث في وجوه استعمال ذلك النظم) أي التقسيم الثالث في طرق استعمال ذلك النظم المذكور سابقاً من أنه استعمل في معناه الموضوع له أو غيره أو استعمال مع انكشاف معناه أو استتاره (وهي أربعة أيضاً الحقيقة والمجاز والصريح والكناية) لأنه أن استعمل في معناه الموضوع له فهو حقيقة أو في غير الموضوع له فمجاز ثم كل منهما ان استعمل بانكشاف معناه فهو الصريح والافهوا الكناية فالصريح والكناية يجتمعان مع الحقيقة والمجاز وإذا قال غير الاسلام والقسم الثالث في وجوه استعمال ذلك النظم وجريانه في باب البيان فجعل الحقيقة والمجاز راجعاً إلى الاستعمال والصريح والكناية راجعاً إلى الجريان وجعل صاحب التوضيح كلاماً من الصريح والكناية قسمين الحقيقة والمجاز (والرابع في معرفة وجوه الوقوف على المراد) أي التقسيم الرابع في معرفة طرق وقوف المجتهد على مراد النظم وهو أن كان في الظاهر من صفات المجتهد لكنه يؤل إلى حال المعنى وبواسطته إلى اللفظ ولذا قيل إن هذا التقسيم للمعنى دون اللفظ (وهي أربعة أيضاً الاستدلال بعبارة النص وبشارته وبدالاته وباقتضائه) لأن المستدل ان استدلال

(٣ - كشف الاسرار أول) الاستعمال أي جريان النظم في باب بيان المعنى وظهوره بطريق الوضوح أو الاستتار والجريان بفهمين رواه شذن أب وجزان كذا في منتهى الدرب (قوله وجعل الخ) معطوف على قال (قوله وقوف المجتهد الخ) إشارة إلى أن الالف واللام على الوقوف عوض عن المضاف إليه وكذا الالف واللام على المراد (قوله وهو) أي الوقوف (قوله يؤل إلى حال المعنى) وهو الثابت بعبارة النص والثابت بإشارة النص والثابت بدلالة النص والثابت باقتضاء النص (قوله وبواسطته الخ) أي بواسطة المعنى يؤل إلى حال اللفظ وهو الدال بعبارة النص والدال بإشارة النص والدال بدلالة النص والدال باقتضاء النص (قوله وإذا) أي الأول إلى اللفظ بواسطة المعنى (قال بعبارة النص) والمراد من النص ههنا اللفظ الدال على المعنى لا النص المقابل للظاهر كذا في مشكاة الأنوار

(قوله فان كان) أي النظم مسوقا للمعنى (قوله فهو) أي هذه الدلالة (قوله والا الخ) أي وان لم يكن النظم مسوقا لذلك المراد فهذا الدلالة إشارة النص وهذه الدلالة لا تكون مقصودة كما ينبغي (قوله فان كان) أي المعنى (قوله فهو) أي فهذا الفهم (قوله عليه) أي على المعنى (قوله صحة النظم) أي صحة المدلول المطابق للنظم (قوله وان لم يتوقف) أي صحة المدلول المطابق للنظم على ذلك المعنى (قوله تقسيم خامس) أي ما إلى ان مراد المصنف من القسم التقسيم كيف وليس ههنا قسم واحد يشمل كل الاقسام المذكورة بل ههنا تقسيم خامس يشمل أقسامه كل من (١٨) الاقسام المذكورة (قوله أربعة أقسام) أي ما إلى ان التنوين في

بنظومه فان كان مسوقا لعبارة والا فإشارة فان لم يستدل بنظومه فان استدل بعناء اللغوى فدلالة وان لم يستدل بهذا وذا فان استدل بما يقتضيه النص عقلا أو شرعا فإقتضاء والا فهو من الاستدلالات الفاسدة التي تجب ان شاء الله تعالى (وبعد معرفة هذه الاقسام قسم خامس يشمل الكل وهو أربعة أيضا معرفة مواضعها ومعانيها وترتيبها وأحكامها) أي انه في اللغة ما معناه وفي أي موضع يستعمل لغة وفي الشريعة ما ذاب اربابه لوقوع التعبير والنقل في بعض الالفاظ بورد الشرع وعند التعارض أي الأولى وما الحكم الثابت المطلوب بها فبلغت الاقسام ثمانية وكذا السنة تنقسم على هذه الاقسام الخمسة والثنانين والتصرف في الكلام على نوعين تصرف في النظم وتصرف في المعنى والاول مقدم على الثاني طبعاً فقدم وضعاً ثم الاستعمال مرتب على ذلك ثم الاستدلال مبيناً

بيان القسم الاول (أما الخاص فكل لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد) واحتراز بالمعلوم عن المشترك فانه وضع بازاء معنى من المعاني المختلفة على سبيل الإيهام على قول (س) الرقبة في قوله

بالنظم فان كان مسوقا فهو عبارة النص والا فإشارة النص وان لم يستدل بالنظم بل بالمعنى فان كان مفهوماً منه بحسب اللغة فهو دلالة النص والا فان توقف عليه صحة النظم شرعاً وعقلاً فهو اقتضاء النص وان لم يتوقف عليه فهو من الاستدلالات الفاسدة على ما سيجي ان شاء الله تعالى (وبعد معرفة هذه الاقسام قسم خامس يشمل الكل) أي بعد معرفة هذه الاقسام العشرين الحاصلة من التقسيمات الاربعة تقسيم خامس يشمل كلام من العشرين (وهو أربعة أيضا معرفة مواضعها ومعانيها وترتيبها وأحكامها) أي هذا التقسيم أربعة أقسام أيضا معرفة مواضعها أي ما أخذ اشتقاق هذه الاقسام وهو أن لفظ الخاص مشتق من الخصوص وهو الانفراد وأن العام مشتق من العموم وهو الشمول وقس عليه ومعانيها أي المفهومات الاصطلاحية وهي أن الخاص في الاصطلاح لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد والعام هو ما انتظم به من السميّات وترتيبها أي معرفة أن أيها يقدم عند التعارض مثلاً اذا تعارض النص والظاهر يقدم النص على الظاهر وأحكامها أي أن أيها قطعي وأيها ظاهري وأيها واجب التوقف فالخاص قطعي والعام مخصوص ظني والمتشابه واجب التوقف فاذا ضربت هذه الاقسام في العشرين تصير الاقسام ثمانية والتقسيمات خمسة وهذا التقسيم الخامس ليس في الواقع تقسيماً للقرآن بل تقسيم لاسامي أقسام القرآن وموقوف عليه لتحقيقها ولهذا لم يدكرها الجمهور وانما هو اختراع فخر الاسلام وتبعه المصنف رحمه الله ولكن فخر الاسلام لما ذكر هذا التقسيم في أول الكتاب سلك في آخره على سننه ذكر كلام من الموضع والمعاني والترتيب والاحكام في كل من الاقسام والمصنف رحمه الله اعتمد كالمعاني والاحكام فقط ولم يدكر الموضع أصلاً وذكر الترتيب في بعض الاقسام فقط ثم لما فرغ المصنف عن بيان اجمال التقسيم شرع في بيان تفاصيل الاقسام فقال (أما الخاص فكل لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد) فقوله كل لفظ بمنزلة

قول المصنف أربعة عوض عن المضاف اليه (قوله مواضعها) أي سمي هذه المعاني اللغوية بالمواضع لانها مأخوذ الاصطلاحية تناسبا (قوله وقس عليه) كما ان المشترك مأخوذ من الاشتراك (قوله ومعانيها) معطوف على قوله مواضعها وكذا قوله الآتي

وترتيبها وقوله الآتي وأحكامها (قوله معلوم) أي عند السامع (قوله من السميّات) أي الافراد (قوله تصير الاقسام ثمانية) هذا على سبيل التجوز والاصل أن الاقسام عشرون ومعرفة كل قسم تنقسم الى أربع معارف فيحصل ثمانون معرفة لا ثمانون قسم (قوله بل تقسيم لاسامي الخ) فيه مسامحة فان هذا تقسيم لمعرفة كل قسم من أقسام القرآن لمعرفة الخاص مثلاً امامعرفة لما أخذ اشتقاقه أو معرفة لمعناه الاصطلاحى أو معرفة مقدار قوته عند التعارض

الجنس

أو معرفة حكمه وعلى هذا القياس البواقى (قوله لتحقيقها) أي

لتحقيق أقسام القرآن (قوله ولهذا) أي لاجل أن هذا التقسيم الخامس ليس تقسيماً للقرآن (قوله على سننه) في منتهى الادب سنت خوى وروش (قال أما الخاص الخ) قدم ما أخذ اشتقاقه في الشرح (قال المعنى) فان قلت ان التعريف غير جامع لخروج خاص العين فانه ليس موضوعاً لمعنى قلت المراد بالمعنى المفهوم عينا كان أو معنى أي عرضاً (قوله بمنزلة الجنس) الصواب أن يقول جنس فان ماهية الخاص ماهية اعتبارية اصطلاحية لا حقيقية لما كان داخلها فيها يكون ذاتيا وما كان خارجا عنها يكون عرضيا

وما في مسير الدائر من أن كونه جنسا ليس مقطوعا به لاحتمال أن يكون عرضا عاما ما لا أفهمه (قوله لكل ألفاظ) مهمة كانت
 أو موضوعة (قوله والباقي كالفصل) الصواب والباقي فصل (قوله معلوم المراد) أي معلوم ما هو المراد منه (قوله لانه الخ)
 أي لان المشترك موضوعا عن غير معلوم المراد (قوله معلوم البيان) أي معلوم بيانه معنى وظهوره عن اللفظ (قوله لان معناه حينئذ
 الخ) انما قال حينئذ لان معنى الانفراد على التقدير الاول وهو خروج المشترك (١٩) عن قوله معلوم الانفراد عن

الافراد (قوله فيخرج
 عنه الخ) لان المشترك
 ليس فيه الانفراد عن المعنى
 الآخر والعام ليس فيه
 الانفراد عن الأفراد فرجال
 أفراد منظورة وأما
 المثني فداخل في الخاص
 لانه يشمل فردين ففيه
 قطع النظر عن الأفراد
 (قوله ليست مختصة الخ)
 حتى يضطر إلى إيراد النظم
 رعاية للأدب (قوله
 مستكرا الخ) لان الكل
 لاحاطة بالأفراد والتعريف
 انما هو بالمساهية لا بالأفراد
 في العيان مستكرا ويدو
 زنت (قوله لبيان الاطراد
 والضبط) أي المنع عن
 دخول الغير والجمع
 لجميع أفراد المعرف
 (قوله وهو) أي البيان
 (قوله الذي الخ) أي له
 إلى أن مرجع ضمير
 هو مذكور ضمنا (قوله
 بأن يكون جنسه الخ)
 الصواب أن يقول بأن
 يكون جنسا خاصا الخ
 (قوله وان لم يكن الخ) كلمة
 ان وصلية (قوله على هذه

فعلى فقير رتبة مبهمة وهي خاص عندنا (ج) هي اسم لذات مرفوق مملوك ولا إيهام فيه من هذا
 الوجه واحتمالها الكافرة والمؤمنة وكذا وكذا باعتبار أن الذات لا تخلو عن وصف من الأوصاف
 لا باعتبار ذات الاسم لانه لا يتعرض للأوصاف اذا المطلق هو المتعرض للذات دون الصفات ومثله
 لا يضرنا فهو موجود في رجل ونحوه بخلاف الإيهام في المشترك فانه باعتبار الحقيقة وبالأفراد عن
 العام ولا يجزئ استعمال لفظ كل في الحد فانه يبطل الغرض وانما استعماله في الاوائل ايتساء بالاولائل
 والتركيب يدل على الانفراد يقال اختص فلان بكذا أي انفرد به ولم يشركه فيه غيره وفلان خاص فلان
 أي منفرد به والخصاصة حاجة موجبة للانفراد عن المال ونيل أسبابه (وهو اما أن يكون خصوص
 الجنس كإنسان أو خصوص النوع كرجل أو خصوص العين كزيد) وهذا لان معنى الانسان واحد
 وهو حيوان ناطق وكذا معنى الرجل واحد وهو انسان ذكر جاوز حد الصغر وكذا معنى زيد فاستوى
 الثلاث في أن لكل واحد معنى واحد وهذا التنوع من حيث الشرع بخلاف ما يقوله أهل
 الحكمة اذا الشرع جعل الانسان جنسا وجعل الرجل نوعا والمرأة نوعا لان الرجل يصلح للنسوة والامامة
 الكبرى والصغرى والشهادة في الحدود والقضاء فيها وغير ذلك مما يعسر تعداده بخلاف المرأة

الجنس لكل ألفاظ والباقي كالفصل فقوله وضع لمعنى يخرج المهمل وقوله معلوم ان كان معناه
 معلوم المراد يخرج منه المشترك لانه غير معلوم المراد وان كان معناه معلوم البيان لم يخرج المشترك منه
 ويخرج من قوله على الانفراد لان معناه حينئذ أن يكون المعنى مفردا عن الأفراد وعن معنى آخر فيخرج
 عنه المشترك والعام جميعا وانما ذكر اللفظ ههنا دون النظم جريا على الأصل ولان الظاهر أن هذه الأقسام
 ليست مختصة بالكتاب بل تجري في جميع كلمات العرب وانما ذكر النظم في التقسيمات رعاية للأدب لان
 النظم في الأصل جمع الأول في السلا بخلاف اللفظ فانه في اللغة الرمي وأما ذكر كلمة كل فانه وان كان
 مستكرا في التعريفات في اصطلاح المنطق ولكن القصد ههنا لبيان الاطراد والضبط وهو انما يحصل
 بلفظ كل (وهو اما أن يكون خصوص الجنس أو خصوص النوع أو خصوص العين) تقسيم للخاص
 بعد بيان تعريفه أي للخصوص الذي يفهم في ضمن الخاص اما أن يكون خصوص الجنس بأن يكون
 جنسه خاصا بحسب المعنى وان لم يكن ماصداق عليه متعددا أو خصوص النوع على هذه الوتيرة
 أو خصوص العين أي الشخص المعين وهذا أخص الخاص والجنس عندهم عبارة عن كلي مقول على
 كثيرين مختلفين بالأعراض دون الحقائق كما ذهب اليه المنطقيون والنوع عندهم كلي مقول على كثيرين
 متفقين بالأعراض دون الحقائق كما هو رأي المنطقيين فهم انما يبحثون عن الأعراض دون الحقائق
 فرب نوع عند المنطقيين جنس عند الفقهاء كما يظهر عن الامثلة التي ذكرها بقوله كإنسان ورجل وزيد
 فالإنسان نظير خاص الجنس فانه مقول على كثيرين مختلفين بالأعراض فان تحتهم رجلا وامرأة
 والغرض من خلقه الرجل هو كونه نبيا واما ما شاهد في الحدود والقصاص ومقيما للجمعة

الوتيرة) أي يكون نوعا خاصا بحسب المعنى في الغيات وتديره راء وروش (قوله أي الشخص الخ) بتفسير الخاص بخصوص
 العين (قوله وهذا) أي الخاص بخصوص العين (قوله كما ذهب الخ) مرتبط بالنقي وقس عليه قوله لا في كما هو رأي الخ (قوله
 فهم) أي الأصوليون انما يبحثون عن الأعراض لان مقصودهم معرفة الأحكام دون الحقائق (قوله فرب نوع) كالإنسان
 (قوله هو كونه نبيا) فيه إيماء إلى أن النبوة تختص بالرجال وما كانت امرأته والتفصيل في حاشيتنا على شرح العقائد السمعة
 بحمل المعاهد

(قوله ونحوه) ككونه ناكحا (قوله وغير ذلك) ككونه اذات مهر (قوله سواء في الغرض) فيه تأمل فان الحر والعبد متفاوتان في الاحكام بالتفاوت الفاحش وكذا المجنون وغيره ويمكن أن يجاب عنه بأن كلامنا بالنسبة الى من له أهلية معتبرة لا مطلقا تأمل (قوله لا يتعدد الاوضاع) بأن بوضع لا كثر من واحد (قوله أى أثره المترتب عليه) أقول هذا تفسير للحكم وهو المتداول بين الفقهاء (قوله الذى الخ) ايماء الى أنه ليس المراد بالخصوص أن يكون أمرا جريئيا لا يشترك بين الافراد بل المراد منه مدلول الخاص مشخصا كان أو كليا فيم جميع أقسام الخاص (قوله قطعا) وعليه مشايخ العراق والقاضى الامام أبوزيد ونحو الاسلام وشمس الأئمة وتابعوهم مستدلين بأن الغرض من وضع اللفظ الدلالة عند الاطلاق والالتماس لئلا يكون للوضع فائدة وقال مشايخ سمرقند وأصحاب الشافعى رحمهم الله انه لا يتناول المدلول قطعا لاحتمال المجاز أقول ان القطع يطلق على معنيين نفي احتمال الغير مطلقا ونفي احتمال الغير احتمالا ناشئا عن دليل (٣٠) وهذا أعم من الاول والمراد ههنا هذا المعنى الاعم واحتمال المجاز بدون

ظهور القرينة ليس احتمالا ناشئا عن دليل فلا يضر القطعية (قوله كذلك) أى احتمالا ناشئا عن دليل (قوله ولكنهما متعديان) فأنهما متلازمان كذا قال ابن الماث قال الشارح في المنية والحق أنهما متباينان والتفريعات الثلاثة الاول تفريع على قوله لا يحتمل البيان والبواقي تفريع على قوله أن يتناول المخصوص قطعا ويدل عليه أن صاحب التوضيح لما نيزد كقوله ولا يحتمل البيان لم يذكر تفريعات الثلاثة الاول ههنا انتهت (قوله لنفى قول الخصم) فانه قال انه يحتمل البيان (قوله التفريعات الآتية) أى الثلاثة الاول من التفريعات الآتية

(وحكمه أنه يتناول المخصوص قطعا) عند مشايخ العراق والقاضى أبى زيد ومن تابعه (ولا يحتمل البيان لكونه بيانا) وهذا لأنه وان احتمل التعبير عن أصل وضعه عند قيام الدليل بطريق المجاز فلا يحتمل التصرف فيه بطريق البيان فانه مبين في نفسه وتبيين المبين اثبات الثابت (س) ينبغي أن لا يثبت به الحكم قطعا كما قاله مشايخ سمرقند وأصحاب الشافعى لوجود احتمال المجاز ومع الاحتمال لا يتصور القطع (ج) الاحتمال لم ينشأ عن دليل فلا يقدح ولهذا يلام من لا يقوم تحت حائط لا ميل فيه لاحتمال سقوطه ولا يلام اذا كان مائلا (هـ) لهذا لا يجوز الحاق التعديل بأمر الركون والسجود على سبيل الفرض (والاعباد ونحوه والغرض من المرأة كونها مستقرشة آتية بالاولى مدبرة لحوائج البيت وغير ذلك والرجل نظير خاص النوع فانه مقول على كثير من متفقين بالاعراض فان أفراد الرجال كلهم سواء في الغرض وزيد نظير خاص العين فانه شخص معين لا يحتمل الشركة لا بتعدد الاوضاع ولما فرغ المصنف رحمه الله عن تعريف الخاص وتقسيمه شرع في بيان حكمه فقال (وحكمه أنه يتناول المخصوص قطعا) أى أثره المترتب عليه أن يتناول المخصوص الذى هو مدلوله قطعا بحيث يقطع احتمال الغير فاذا قلنا زيد عالم فزيد خاص لا يحتمل غيره احتمالا ناشئا عن دليل وعالم أيضا خاص لم يحتمل غيره كذلك فكل واحد من الكلمتين يتناول مدلوله قطعا فثبتت من مجموع الكلام قطعية الحكم بعالم على زيد بهذه الوسطة (ولا يحتمل البيان لكونه بيانا) هذا حكم آخر مقول للحكم الاول وكانهما متعديان ولكن الاول لبيان المذهب والثانى لنفى قول الخصم ولتمهيد التفريعات الآتية أى لا يحتمل الخاص بيان التفسير لكونه بيانا بنفسه فهو مقابل للجمل حيث يحتاج الى بيان المجل وتفسيره وأما بيان التقرير والتغيير فيحتمله الخاص لانه لا ينافى القطعية فان بيان التقرير يزيل الاحتمال الناشئ بالدليل فيكون محكما كما يقال جاءنى زيد زيدو بيان التغيير يحتمله كل كلام قطعا كان أو ظاهريا كما يقال أنت طالق ان دخلت الدار وهكذا بيان التعديل يحتمله الخاص أيضا (فلا يجوز الحاق التعديل بأمر الركون والسجود على سبيل الفرض) شروع في تفريعات مختلفة فيها يتناول بين الشافعى رحمه الله على ما ذكر من حكم الخاص يعنى اذا كان الخاص لا يحتمل البيان لكونه بيانا بنفسه لا يجوز الحاق تعديل الاركان وهو الظمانينة

(قوله بيان التفسير الخ) ايماء الى أن الالف واللام في قول المصنف البيان عوض عن المضاف اليه أى التفسير (قوله فهو) أى الخاص (قوله وأما بيان التقرير الخ) اعلم أن بيان التقرير يتو كيدا لكلام بما يقطع احتمال المجاز أو المخصوص فهو جاءنى زيد بنفسه ونحو قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم أجمعون وبيان التغيير هو ذكر ما يغير الحكم السابق كالشرط أو الاستثناء وبيان التعديل هو النسخ فانه تبديل في حقنا وبيان في حق صاحب الشرع اذهو بيان لمدة الحكم المطلق التى كانت معلومة عند الله تعالى الا أنه أطلقه صار ظاهرا لم يبق في حق البشر (قوله يزيل الاحتمال الخ) وما فى مسير الدائر فانه يزيل الاحتمال الناشئ عن دليل اه فنزلة القلم (قوله فيكون) أى الخاص الذى عرض له بيان التقرير (قوله كما يقال أنت طالق الخ) فان الشرط المؤخر في الذكر بيان مغير لما قبله من التخييل الى التعليق اذ لم يكن قوله ان دخلت الدار يقع الطلاق في الحال وبإثبات الشرط بعده صار معلقا (قال بأمر الخ) متعلق بالحاق وكذا قوله على سبيل الفرض (قوله تعديلا الاركان) ايماء الى أن الالف واللام في قول المصنف التعديل

عوض عن المضاف إليه (قوله والقومة الخ) بالجر معطوف على التعديل وكذا قوله والجلسة (قوله كما الحق به أبو يوسف الخ) بحقيق المرام أنه عند الطرفين تعديل الركوع والسجود واجب ليس بفرض وهو الطمأنينة وزوال الاضطراب أقله قدر تسريحة والقومة بعد الركوع والجلسة بين السجدين ليستاركنين نقوت الصلاة بفوتها بل يفوت ما بل هاستننا وقيل واجبتان وعليه اعتماد الشيخ ابن الهمام والفرض في الركوع مطلق الانحساء في السجود وضع الجبهة على الارض مع وضع القدم والفرض بين السجدين ليس الامانة تفصل به السجدة الثانية عن الاولى وتكملوا في مقدار رفع الوجه عن الارض وفي الهداية ان الاصح انه اذا كان الى السجود اقرب لا يجوز لانه يعتسجدا وان كان الى الجلوس اقرب جار لانه يعتد بالجلوس فالتحقق الثانية وقال الامام أبو يوسف رحمه الله ان تعديل الركوع والسجود فرض والقومة والجلسة ركنان وهو مذهب الشافعي ومن تبعه مستدلين بما رواه الشيخان عن أبي هريرة أن رجلا (هو خلا بن زافع كذا في المرقاة اه منه) دخل المسجد ورسول الله صلى الله عليه وسلم جالس في ناحية المسجد فجلس ثم جاء فسلم عليه فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم وعليك السلام ارجع فصل فانك لم تصل فارجع فصل فالتحقيق الثالثة أوالتي بعدها علمني يا رسول الله فقال اذا قلت الى الصلاة فاسبغ الوضوء ثم استقبل القبلة فكبّر ثم اقرأ ما تيسر معك من القرآن ثم اركع حتى تطمئن راكعا ثم ارفع حتى تستوي قائما ثم اسجد حتى تطمئن ساجدا ثم ارفع حتى تطمئن جالسا ثم اسجد حتى تطمئن ساجدا ثم ارفع حتى تستوي قائما فاعل ذلك في صلاتك كلها فهذا الحديث دال على أن تعديل الركوع والسجود فرض والقومة والجلسة ركنان فان رسول الله صلى الله عليه وسلم نفى الصلاة بفواتها وان زلت بما قال بعض السابقين في دوار (٣١) الاصول (هو لا محمد عرفان دام قوري اه منه) من أن في آخر

لان لفظهما لا ينبي عنه فالركوع ينبي عن الميلان عن الاستواء والسجود عن وضع الجبهة على الارض فيكون رفعنا لحكم الخاص من الكتاب بخبر الواحد (وبطل شرط الولاة والترتيب والتسمية والنية في آية الوضوء) لانه تعالى أمر بالغسل وهو الاسالة والمسح وهو الاصابة وهما خاصان لمعنى معلوم فاشتراط في الركوع والسجود والقومة بعد الركوع والجلسة بين السجدين بأمر الركوع والسجود وهو قوله تعالى واركعوا واسجدوا على سبيل الفرض كما الحق به أبو يوسف والشافعي رحمه الله وبيانه ان لشافعي رحمه الله يقول تعديل الاركان في الركوع والسجود فرض الحديث أعرابي خفف في الصلاة فقال له عليه الصلاة والسلام قم فصل فانك لم تصل هكذا قاله ثلاثا ونحن نقول ان قوله تعالى واركعوا واسجدوا خاص وضع لمعنى معلوم لان الركوع هو الانحساء عن القيام والسجود هو وضع الجبهة على الارض والخاص لا يحتمل البيان حتى يقال ان الحديث لحق بيانا للنص المطلق فلا يكون الانحساء وهو لا يجوز بخبر الواحد فينبغي أن تراعى منزلة كل من الكتاب والسنة فثبت بالكتاب يكون فرضا لانه قطعي وما ثبت بالسنة يكون واجبا لانه ظني (وبطل شرط الولاة والترتيب والتسمية والنية في آية الوضوء)

وصفها عليه السلام بالنقص والباطلة انما توصف بالانعدام فعلم ان أمر النبي صلى الله عليه وسلم بالاعادة انما كان لتقع الصلاة على غير كراهة لافساد صلاة ذلك الرجل ثبتك (جزء لقوله وان زلت اه منه) ان معنى هذه الزيادة ان فعلت ما بينت من التعديل على الكمال فقد صليت صلاة تامة وان نقصت من التعديل شيئا من النقصان مع بقاء أصل التعديل كما يدل عليه لفظ نقصت فقد نقصت من صلاتك بقدر نقصان التعديل فالاخلال بالتعديل رأسا يوجب الفساد فان غلب عليك جنود الوهم بأن القومة والجلسة ليستا بمقصودتين وانما شرعنا للفصل بين الركوع والسجود وبين السجدين فلا يكونان ركنين بل الركن هو المقصود وهو الركوع والسجود فعارضها (جزء لقوله فان غلب اه منه) بعسكر الفكر بأن هذا رأى في مقابلة النص المذكور فلا يسمع كذا أفاد بخبر العلوم (أي مولانا عبد العلي) أن الله برهانه (قوله هكذا قاله) أي النبي صلى الله عليه وسلم (قوله ونحن نقول) أي من جانب الطرفين (قوله فلا يكون الخ) أي اذا لم يكن الحديث بيانا للنص المطلق فلا يكون الحديث الانماحلا لاطلاق النص وهو خبر الواحد والنسخ بخبر الواحد لا يجوز فان خبر الواحد ظني والنص قطعي فعلى العمل بكليهما ما ثبت بالكتاب وهو الركوع والسجود ففرض وما ثبت بالسنة وهو تعديل الركوع والسجود والقومة والجلسة فواجب كذا قال العلامة الحلبي في شرح المنية ورد بان النص ليس بمطلق بل محمل فان من وضع الجبهة على الارض الى غير القبلة أو على غير الوضوء فهو ساجد لغة وليست هذه السجدة معتبرة في الشرع فهذا الحديث بيان لذلك النص المحمل وبيان المحمل يجوز بخبر الواحد ولو سلمنا أن النص مطلق فنقول ان هذا الحديث ليس خبر الواحد بل هو حديث مشهور تلقاه الامة بالقبول ورواه أئمة الحديث بأسانيد كثيرة والزيادة على الكتاب بالخبر المشهور جائزة فتدبر

الحديث المذكور زيادة تدل على عدم توقف صحة الصلاة عليهما وأخرج هذه الزيادة أبو داود والترمذي وهو قوله عليه السلام فاذا فعلت ذلك فقد تمت صلاتك وان انتقصت منه شيئا انتقصت من صلاتك فسمها عليه الصلاة والسلام بالباطلة ليست بصلاة وأيضاً

(قوله عليه السلام على من لم يجز) بل على قوله لا يجوز (قوله وهو وشو له تعالى الخ) قال الله تعالى يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم إلى الكعبين (قوله وهو) أي الولاية في النية لا بكسر نين في كردن كاري (قوله بحيث لم يجز الخ) أي مع اعتدال الهواء (قوله لمواظبة النبي) أقول إن المواظبة لا تدل على الوجوب ألا ترى أن الاعتكاف سنة مؤكدة مع أن النبي عليه السلام واطب عليه بل المواظبة دليل السنية كذا في الهداية نعم إن مواظبته عليه السلام مع الإنكار على الترك دليل الوجوب تدبر (قوله إن التسمية فرض الخ) لم يذهب أحد من الأئمة إلا أربعة إلى فرضية التسمية في الوضوء إلا الإمام أحمد في أصح الروايتين عنه وقال أصح أن ترك التسمية عامدا أعاد الوضوء وإن كان ناسيا أو متناولا للحديث أجزاء وحكي عن داود أنه قال لا يجزئ وضوء الأجزاء سواء تركها عامدا أو ناسيا واستدل القائلون بالفرضية بحديث روى الترمذي وابن ماجه عن سعيد بن زيد قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه ورواه أحمد وأبو داود عن أبي هريرة وجوابه أما أولافان هذا الحديث قدر وي بطرق كلها ضعيفة كما هو مصرح في فتح القدير ونقل الترمذي عن الإمام أحمد أنه قال لا أعلم في هذا الباب حديثا له اسناد جيد وأما ما نافي بأنه معارض بحديث روى الدارقطني عن أبي هريرة وابن مسعود وابن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم (٣٣) قال من توضأ وذكر اسم الله فانه يطهر جسده كله ومن توضأ ولم يذكر اسم الله لم يطهر

الأنف والموضع الوضوء (قوله إن الترتيب) أي رعاية النسب المذكور في كتاب الله تعالى (قوله والنية) هو في الاصطلاح قصد الطاعة والتقرب إلى الله تعالى (قوله لقوله عليه السلام لا يقبل الله الخ) فإن كلمة ثم للترتيب وهذا الحديث قد ضعفه النووي وقال غير معروف وزاد الدارمي ولا يصح وقال ابن حجر لا أصل له كذا قال على القاري وعندنا الترتيب سنة قال العلامة الحلبي وروى أبو داود في سننه أنه عليه الصلاة والسلام

النية والترتيب كما شرطهما الشافعي والولاء كما شرطه مالك والتسمية كما شرطه أصحاب الظواهر لا يكون عملا به ولا بياناً لانهين بل تكون نسخاً له بل يلحق به الخلق الفرع بالأصل كما هو منزلة خبر الواحد من الكتاب وهو أن يجعل سنة مكملة للفرض وانما جعلنا التعديل واجبا لنخط رتبة التبع عن الأصل وقد ثبت تمام تحقيقه في الكافي فصار الكتاب على مذهب الخالف محطوط الرتبة وخبر الواحد من فروع

هذا تفريع ثان عليه وعطف على قوله فلا يجوز يعني إذا كان الخاص لا يشمل البيان فبطل شرط الولاية كما شرطه مالك رحمه الله وشرط الترتيب والنية كما شرطهما الشافعي رحمه الله وشرط التسمية كما شرطه أصحاب الظواهر في آية الوضوء وهو قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم الآية وبيان ذلك أن ما لكارجه الله يقول إن الولاية فرض في الوضوء وهو أن يغسل أعضاء في الوضوء متتابعات واليا بحيث لم يجز العضو الأول لمواظبة النبي عليه الصلاة والسلام وأصحاب الظواهر يقولون إن التسمية فرض في الوضوء لقوله عليه الصلاة والسلام لا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه والنية في الوضوء فرض لقوله عليه الصلاة والسلام لا يقبل الله صلاة امرئ حتى يضع الطهور في موضعه فيغسل وجهه ثم يديه الحديث ولقوله عليه الصلاة والسلام انما الأعمال بالنيات والوضوء أيضا عمل فلا يصح بدون النية ونحن نقول إن الله تعالى أمرنا في الوضوء بالغسل والمسح وهو ما خاصان وضوءه ما في معلوم وهو الاسالة والاصابة فاشتراط هذه الاشياء كما شرطها المخالفون لا يكون بيانا للخاص لكونه بيانا بنفسه فلا يكون الانسحا وهو لا يصح باخبار الآحاد غاية أن تراعى منزلة كل واحد من الكتاب والسنة

نسى مسح رأسه في وضوئه فذكر بعد فراغه فسح به بل كفه وأخرج الدارقطني عن ليث بن سعد قال أتى عثمان المقاعد فدا بوضوء مفضض واستنشق ثم غسل وجهه ثلاثا وبديه ثلاثا وأرجليه ثلاثا ثم مسح برأسه ثم قال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يتوضأ هكذا في النيات مهور بفتح أول وضم ثان بمعنى بالك كشد (قوله ولقوله عليه السلام انما الأعمال بالنيات) فإن معناه انما صحة الأعمال بالنيات ونحن نقول إن هذا الحديث رواه الشيخان وقصته أن بعض الصحابة ما أجروا لله بل للسكاح وللتيجارة فقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم انما الأعمال بالنيات وانما الأمرئ ما نوى ولم يأمرهم النبي صلى الله عليه وسلم بتجديد الهجرة مع أن الهجرة كانت في ذلك الوقت فرض عين فعلم أن هجرتهم محبت والثواب لم يرتب فعني الحديث انما ثواب الأعمال بالنيات فلو توضأ وضوا غير منوي لا يرتب عليه الثواب ولكنه يصح مفتاحا للصلاة ثم اعلم أن المراد بالاعمال في الحديث العبادات فإن كثيرا من المباحات تعتبر شرعا بالنية كالطلاق والسكاح كذا قال ابن الهمام (قوله وهو الاسالة والاصابة) أي أعم من أن يكون مع الولاية والترتيب والتسمية والنية أو بدونها قال العلامة الحلبي الغسل الاسالة والمسح في اللغة أمر الشئ على الشئ بطريق المماسسة وفي الشرع اصابة اليد المبتلة بما أمر بمسحه (قوله الانسحا) أي لا طلاق الكتاب (قوله باخبار الآحاد) لا يذهب عليك أن حديث انما الأعمال بالنيات خبر مشهور وصرح به السيد الشريف في رسالة أصول الحديث كيف وقد تلقاه الأمة بالقبول في الصدر الأول وقاله أمير المؤمنين

أشواط وهل هذا إلا زيادة على الكتاب فإن الطواف فيه مطلق (قوله فقله الخ) قال على القاري وأما ثبوت العدد في الطواف وتعيين الابتداء من الحجر الأسود على القول بكونه فرضاً قبل الأخبار المشهورة وبها يجوز الزيادة على الكتاب اهـ ولعل التعبير بلعل إيماء إلى أن رواية الابتداء (نقل هذه الرواية في فتح العزيز من تاريخ ابن عساكر وغيره اهـ منه) من الحجر الأسود خبر واحد على ما قيل فالأولى أن يقال إن الابتداء من الحجر الأسود ليس بشرط حتى قال بعض أصحابنا أنه إن ابتدأ من غير الحجر يعتد به لكنه مكره وتدبر (قوله وهي) هكذا في النسخ المتداولة وفي النسخة المكتوبة بيد الشارح وهو أي الزيادة على الكتاب بالخبر المشهور (قوله عليه) أي على حكم الخاص (قوله أي إذا كان الخ) الأولى أن يقول أي إذا كان الخاص يتناول الخصوص قطعاً فيبطل الخ ليناسب ما سلف في المنهية ويلاتم التقرير لا في تدبر (قوله تأويل القروء) إيماء إلى أن ألف واللام في قول المصنف التأويل عوض عن المضاف إليه (قوله والمطلقات) أي المطلقات المدخول بها ذوات الأقرء الغير الحاملات (يتبرصن) أي ينتظرن وهذا خبر في معنى الأمر (بأنفسهن ثلاثة قروء) أي مدة ثلاثة قروء وأما الغير المدخول بها فلا عدة لها والصغيرة والآيسة فعدتهما بالاشهر والحامل فعدتهما موضع الحمل (قوله مشترك) أي لغة (قوله لقوله تعالى الخ) (٣٤) توصيه أن الله تعالى قال (إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن) واللام

للسوقت أي فطلقوهن في وقت عدتهن والطلاق لم يشرع إلا في الطهر بالإجماع فإن الطلاق في الحيض بدعي ومهجو شرعاً وقد نقل أن عبد الله بن عمر رضي الله عنه طلق امرأته في حالة الحيض فامرء صلى الله عليه وسلم بالرجوع ولذا قال علماؤنا بوجوب الرجعة في الأصح وقيل مستحب إذا طلقها في الحيض دفعاً للعصية فعلم أن وقت العدة هو الطهر (قوله لا يحتمل الزيادة والنقصان) بأن يراد بثلاثة أربعة أو اثنين مثلاً (قوله ذلك الطهر) أي

الحكم بقدر دليله (ومن ذلك) قلنا في (قوله تعالى ثلاثة قروء) إن المراد بها الحيض لأن الحمل على الإطهار ينتقص العدد عن الثلاث إذا طلق المسنون أنما يكون في الطهر فإذا طلقها في الطهر تنقضي عدتها يباقي ذلك الطهر وبالطهرين الآخرين ولو حملنا على الحيض كان التبرص بثلاثة قروء كواحد والثلاثة اسم أشواط وابتدأه من الحجر الأسود فقله ثبت بالخبر المشهور وهي جائز بالاتفاق (والتأويل بالاطهار في آية التبرص) عطف على قوله شرط الولاء وتبرص رابع عليه أي إذا كان الخاص بينها بنفسه لا يحتمل البيان فيبطل تأويل القروء بالاطهار في قوله تعالى والمطلقات يتبرصن بأنفسهن ثلاثة قروء ويأتيه أن قوله تعالى قروء مشترك بين معنى الطهر والحيض فأوله الشافعي رحمه الله بالاطهار لقوله تعالى فطلقوهن لعدتهن على أن اللام للوقت أي فطلقوهن لوقت عدتهن وهو الطهر لأن الطلاق لم يشرع إلا في الطهر بالإجماع وأوله أبو حنيفة رحمه الله بالحيض بدلالة قوله تعالى ثلاثة لأنه خاص لا يحتمل الزيادة والنقصان والطلاق لم يشرع إلا في الطهر فإذا طلقها في الطهر وكانت العدة أيضاً في الطهر فلا يتخلو ما أن يحتسب ذلك الطهر من العدة وأما أن احتسب منها كما هو مذهب الشافعي رحمه الله فيكون قرأين وبعضهم الثالث لأن بعضها منه قدمضي وإن لم يحتسب منها ويؤخذ ثلاث آخر ما سوى هذا القرء يكون ثلاثاً وبعضها وعلى كل تقدير يبطل موجب الخاص الذي هو ثلاثة وأما إذا كانت العدة هي الحيض والطلاق في الطهر لم يلزم شيء من المذهورين بل تعدت ثلاث حيض بعدمضي الطهر الذي وقع فيه الطلاق وقد قيل إن هذا الإلزام على الشافعي رحمه الله يمكن أن يستنبط من لفظ قروء وبدون ملاحظة قوله ثلاث لأنه جمع وأقله ثلاث وهذا فاسد لأن الجمع يجوز أن يذكر ويراد به مادون الثلاث كما في قوله تعالى الحج أشهر

الذي وقع فيه الطلاق (قوله يكون قرأين وبعضها الخ) فإن قلت أنه يكون العدة حينئذ ثلاثة أطهار لا طهرين معلومات وبعضها فإن الطهر أدنى ما يطلق عليه لفظ الطهر فبعض الطهر الأول طهر أيضاً قلت إن بعض الطهر ليس بطهر وكيف ولو كان كذلك فينبغي أنه إذا مضى بعض من الثالث يحل لها التزوج بزواج آخر إذا فرق بين الأول والثالث فيكن في الثالث بعض الطهر أيضاً مع أنه خلاف الإجماع (قوله من الثالث) وهو الأول (قوله منه) أي من الثالث (قوله وإن لم يحتسب الخ) هذا مجرد احتمال لم يذهب إليه الشافعي ولا غيره من مجتهدى الصحابة ومن بعدهم (قوله يبطل الخ) فإنه في الأول يلزم النقصان من الثلاثة وفي الثاني يلزم الزيادة عليها فإن قلت أنه إذا طلقها في الحيض فالحنفية يعتبرون ثلاث حيض أخرى سوى هذه الحيضة فيلزم الزيادة على الثلاثة قلت الظاهر أن يحمل الكلام على الطلاق المشروع وهو الواقع في الطهر لأنه المقصود بنظر الشارع في بيان الأحكام وأما حكم غير المشروع فيعلم بدلالة النص أو الإجماع وكأنه إلى هذا أشار الشارح بقوله والطلاق لم يشرع إلا في الطهر (قوله من المذهورين) أي النقصان عن الثلاثة والزيادة عليها (قوله وأقله ثلاث) فلوأريد بالقروء الإطهار والطلاق يقع في الطهر ويحتسب هذا الطهر كما هو عند الشافعي فتكون العدة طهرين وبعضها يبطل حينئذ معنى الجمع فإن أقله ثلاث كذا في الهداية (قوله ويراد الخ) حينئذ يجوز أن يراد بالجمع أي القروء مادون الثلاث أي طهران وبعض (قوله أشهر الخ) فإنه جمع الشهر مع أن المراد شوال وذو القعدة وعشرة من ذي الحجة

(قوله أسماء العدد) كل ثلاثة (قوله فأنها نص الخ) فلا تختمل الزيادة ولا نقصان (قوله وأما قوله تعالى الخ) جواب عن استدلال الشافعي (قوله أو غير حامل) معطوف على حامل (قوله يليه) أي يجيء بعده (قوله قرأتين) منهما قال الشافعية أن الثلاثة تاتاه تدل على الإظهار لأن الطهر مذكر ولو كان المراد الحيض لقال ثلاث بدون التاء لأن الحيض مؤنث للقاعدة المشهورة من عكس التأنيث والجواب أن تاء الثلاثة باعتبار أن لفظ القرء مذكر وإن أريد به (٣٥) الحيض ولنا قوله تعالى في سورة الطلاق

(واللأني ينسن من الحيض من نسائكم أن ارتبتم فعدتهن ثلاثة أشهر واللائي لم يحضن) فإنه جعل عدة غير الحائض ثلاثة أشهر لعدم الحيض فعدة الحائض ثلاث حيض أقيم كل شهر مقام كل حيضة فالمراد من القرء الحيض وإنما قال إن ارتبتم لأن العصابة كانوا يشكون في عدة غير الحائض ماذا تكون وما رواه الترمذي عن عائشة رضي الله عنها أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال طلاق الأمة تطليقتان وعدتها حيضتان فإن حق نصف الأمة حق الحرة ولم ليس العجزي فاعتبر التطليقتان والحيضتان فعلم أن عدة الحرة ثلاث حيض كذا قال الشارح في التفسير الإجماعي وهذا الحديث وإن تكلم عليه لكنه ليس برتبة تطيل الاحتجاج به (قوله ثم طلقها الزوج الثاني) أي بعد الوطء فإن الوطء شرط في التحليل بالحديث المشهور (قوله بالاتفاق) أي بين الشافعية والحنفية (قوله

خاص لعدم معلوم لا يحتمل النقصان عنه ولو كان الاعتبار لمسمى الطهر لانقضت العدة بطهرين دعي ترك وليس فليس) ومحلية الزوج الثاني بحديث العسيلة لا بقوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره) هذا جواب سؤال وهو أن محمد أو الشافعي قال في قوله تعالى فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره أن كلمة حتى وضعت لمعنى خاص وهو الغاية والنهاية وهو ما ينتهي به الشيء وليس لها في ذلك الشيء أثر غير ذلك فمن جعلها موجباً للحل الجديد فقد ترك العمل بالخاص وإنما العمل به في أن تجعل غاية للحرمة الحاصلة في المحل والحرمة قبل الثلاث ولا تصور للغاية قبل وجود المضروب له الغاية لأن الغاية بمنزلة البعض وبعض الشيء لا ينفصل عن كله إذ لو انفصل لا يكون بعضه فيلغو قبل وجود الأصل ولهذا لو قال إذا جاء رأس الشهر فوالله لا أكلم فلانا حتى أستشير أبي فاستشاره قبل مجي رأس الشهر لا تعتبر لأن معلومات بخلاف أسماء العدد فأنها نص في مدلولاتها وأما قوله تعالى فطلقوهن لعدتهن فعدتهن لاجل عدتهن أي طلقوهن بحيث يمكن إحصاء عدتهن وذلك بأن يكون في طهر لا وطء فيه لأنه يعلم حينئذ أنها غير حامل فتعدت بثلاث حيض بلا شبهة ولا تطلقوا في طهر وطئ فيه لأنه لم يعلم حينئذ أنها حامل فتعد بوضع الحمل أو غير حامل فتعد بالحيض وكذا لا تطلقوا في الحيض لأن هذا الحيض لم يعتبر عدنا ولا الطهر الذي يليه فينبغي أن يحتسب فيه ثلاث حيض آخر فتطول العدة عليهما بلا تقريب ثم لكل واحد منا ومن الشافعي رحمه الله في هذا المقام قرأتين تستنبط من نفس الآية بوجوه متعددة قد ذكرتها في التفسيرات الإجماعية باليسر والتفصيل فطالعها أن شئت ثم إن المصنف رحمه الله ذكر ههنا من تفرعات الخاص على مذهبه سبع تفرعات أربع منها ما تم الآن وثلاث منها ما سيحى. وأورد بين هذه الأربعة والثلاثة باعتبارين للشافعي رحمه الله عليهما مع جواب ما على سبيل الجمل المعارضة فقال (ومحلية الزوج الثاني بحديث العسيلة لا بقوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره) وهو جواب سؤال مقدر يرد عليهما من جانب الشافعي رحمه الله وتقرير السؤال لا بد فيه من تعهد مقدمة وهي أن الزوج أن يطلق امرأته ثلاثاً ونكحت زوجاً آخر ثم طلقها الزوج الثاني ونكحها الزوج الثالث من واحدة أو اثنتين ونكحت زوجاً آخر ثم طلقها الزوج الثاني ونكحها الزوج الأول فعند محمد والشافعي رحمه الله يملك الزوج الأول حينئذ ما بقي من الاثنين أو واحد يعني أن طلقها سابقاً واحداً فيملك الآن أن يطلقها اثنين ونصير مغلظه وإن طلقها سابقاً اثنين يملك الآن أن يطلقها واحداً لا غير وعند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمه الله يملك الزوج الأول أن يطلقها ثلاثاً ويكون ماضى من الطلقة والطلقتين هدران لأن الزوج الثاني يكون محلاً لباها الزوج الأول محل جديد وينهدم ماضى من الطلقة والطلقتين والطلقات فاعتصر عليه الشافعي رحمه الله بأن المتمسك في هذا الباب هو قوله تعالى فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره وكلمة حتى لفظ خاص وضع لمعنى الغاية والنهاية فيفهم أن نكاح الزوج الثاني غاية للحرمة الغليظة الثابتة بالطلقات الثلاث ولا تأثير للغاية فيما بعدها فلم يفهم أن بعد النكاح يحدث حل جديد للزوج

(٤ - كشف الاسرار أول) من واحدة الخ) بيان ما (قوله يملك الخ) وهو مروى عن أبي هريرة وعمران بن حصين رضي الله تعالى عنهما (قوله من الاثنين الخ) بيان ما (قوله يملك الزوج الخ) وهو مروى عن العبدلة الثلاثة (أي ابن عمرو وابن عباس وابن مسعود) رضوان الله عليهم (قوله هدران) في الغيات هدر بفتحين باطل وصائع وناجيز شذن (قوله إياها) أي المرأة (قوله في هذا الباب) أي في باب التحليل (قوله فإن طلقها) أي مرة ثالثة (قوله إن نكاح الزوج الخ) فيه إيحاء إلى أن المراد بالنكاح في قوله تعالى

حتى تنكح زوجها غيره هو العدة لا الوطء بقية نسبته الى المرأة والوطء ينسب الى الرجل (قوله في هذا) أي في إثبات الحل الجديد للزوج الاول (قوله وهو) أي ما وجد فيه المغيا (قوله بحديث العسيلة الخ) وبما رواه الدارمي عن ابن مسعود وابن ماجه عن ابن عباس قال لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم المحلل والمحلل له المحلل من بنيت الحل كالحرم من بنيت الحرمة كذا في الكشف فالحلل هو الرجل الذي تزوجت المرأة به التحليل والمحلل له هو الزوج الاول الذي وقع التحليل لاجله فاطلق المحلل على الزوج الثاني ثم اعلم انه انما لعن المحلل لانه تنكح (٣٦) على قصد الفراق والسكاح مشروع للدوام واللعن على المحلل لانه صار

سبباً لمشل هذا النكاح والمراد اظهار خصاصته ما لان الطبع المستقيم ينفر عن فعلهما لاحقية اللعن كذا قال الشافعي (قوله امرأة رفاعه الخ) عن عائشة قالت جاءت امرأة رفاعه القرظي (قريظة قبيلة من اليهود اهد منه) الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت اني كنت عند رفاعه فطلقني فبت طلالا في فترت زوجت بعده عبد الرحمن بن الزبير ومعه الامثل هدية الشوب فقال أتريدين أن ترجعي الى رفاعه قالت نعم قال لاحتي تذوق عسيلته ويذوق عسيلتك متفق عليه ورفاعة بكسر الراء (قوله ابن الزبير) الرواية بفتح الزاي وكسر الباء الواحدة على وزن الامر كذا ذكره الطيبي (قوله كهذه) بضم الهاء وسكون الدال وبعدها موحدة طرف الثوب الغير المنسوج شبهت به ذكره في الاتكسار وعدم الانتشار

الاستشارة غاية للحرمة الناشئة باليمين فلا تعتبر قبلها واذا لم تعتبر كان وجودها كعدمها فكان وجود الزوج الثاني في هذه الحالة كعدمه ولو تزوجها قبل اصابة الزوج الثاني كانت عنده بمباقي من الطلاق كذا هنا والجواب أن فيما قلناه ترك العمل بالخاص وفيما قلناه عمل به وهذا لان ما تناوله هذا الخاص فهو غاية كما وضع اللفظ له وهو عقد الزوج الثاني فان النكاح وان كان حقيقة للوطء فتعدي كالعقد وهو المراد به هنا بدليل الاضافة الى المرأة لانها في مباشرة العقد كالرجل فصحت اضافته اليها فاما الوطء فلا يضاف اليها حقيقة لانها محل للوطء فكانت موطوءة لا واطئة وانما سميت زانية لتمكينها في الزنا فعلمنا ان الدخول ما ثبت بالنص وانما ثبت بحديث مشهور وهو ما روي أن امرأة رفاعه قالت لرسول الله عليه السلام ان رفاعه طلقني ثلاثا فترجعت بعبد الرحمن بن الزبير فلم أجده معه الا كهذه ثوبي فقال أتريدين أن تعودى الى رفاعه قالت نعم فقال لاحتي تذوقى من عسيلته ويذوق هو من عسيلتك وفي ذكر العود دون الانتهاء الذي يدل عليه النص بقوله حتى تنكح إشارة الى التحليل لان العود هو الرجوع الى الحالة الاولى وهي كانت حلا فصيح أن العود حل وعند الذوق يثبت العود وهو الحل بإشارة النص وهو حادث فلا بد له من سبب ولا سبب سوى الذوق فيكون مثبتا له ضرورة وبقوله عليه السلام لعن الله المحلل والمحلل له والمحلل من بنيت الحل كالحرم من بنيت الحرمة فكان الزوج الثاني مثبتا للحل فثبت الحل أيضا وجد وهذا في المطلقة ثلاثا واضحا لا يخفى وفيما دونها ثبت بطريق الاولى (س) الحل ثابت فيما دونها فاني بنيت الزوج الثاني وفيه اثبات الثابت (ج) الحل وان كان ثابتا فهو ناقص لوجود سبب الزوال اذا طلقة أو الطلقتان سبب الزوال وهذا لا يملك تجديده العقد مرتين بعد الطلقتين وقبلهما يملك فكان الزوج الثاني متمما لهذا الحل الناقص فكان اثبات ما ليس بثابت فثبت الدخول زيادة بخبر مشهور ونحوه الزيادة بمنزله لما يعرف في باب النسخ وما ثبت الدخول بهذا الدليل الا بوصف التحليل وهو معمول

الاول في هذا بطلان موجب الخاص الذي هو حتى فلما لم يكن الزوج الثاني محلا فيما وجد فيه المغيا وهو الطلقات الثلاث فصيما لم يوجد المغيا وهو ما دون الثلاث الاولى أن لا يكون محلا فلا يكون الزوج الثاني محلا لا بالزوج الاول بل بحديث فيقول المصنف رحمه الله في جوابه من جانب أبي حنيفة رحمه الله ان كون الزوج الثاني محلا لا بالزوج الاول انما ثبت بحديث العسيلة لا بقوله حتى تنكح كما زعمتم وبيانه ان امرأة رفاعه جاءت الى الرسول عليه السلام فقالت ان رفاعه طلقني ثلاثا فنسكت بعبد الرحمن بن الزبير فوجدته الا كهذه ثوبي هذا تعنى وجدته عنينا فقال عليه السلام أتريدين أن تعودى الى رفاعه قالت نعم فقال لاحتي تذوقى من عسيلته ويذوق هو من عسيلتك فهذا الحديث مسوق لبيان أنه يشترط وطء الزوج الثاني أيضا ولا يكفي مجرد السكاح كما يفهم من ظاهر الآية وهذا حديث مشهور

قوله

وفي فتح الباري الهدى أطراف من سدى بغير لجة (قوله أن تعودى) كذا أورده في الاسلام وفي أكثر

الروايات أن ترجعي والمآل واحد (قوله حتى تذوقى من عسيلته الخ) العسيلة تصغير العسل وانما ألحمت التاء لانه كناية عن اذلة الجماع وحلاوته وفي التصغير إجماع الى أن القدر القليل كاف فلا يشترط الا تزال بل المعتبر غيبوبة الحشفة ويؤيده لفظ الذوق فانه يومى الى أن الشبع وهو الا تزال ليس بشرط خلافا للحسن البصرى فانه قال ان الا تزال شرط في التحليل جلا للعسيلة عليه ويؤيدنا ما في مسند أحمد أنه صلى الله عليه وسلم قال العسيلة هي الجماع (قوله بشرط) أي في التحليل (قوله كما يفهم من ظاهر الآية) أي قوله تعالى حتى تنكح زوجها غيره ونقل عن سعيد بن المسيب انه حكم بظاهر الآية وقال انه يكفي مجرد السكاح وهو مردود لخالفته

الحديث المشهور ولو قضى به القاضي لا ينفذ قضاؤه (قوله والز بائنا الخ) دفع دخل وهو أن اشتراط الوطء زيادة على الكتاب وهو لا يجوز وحاصل الدفع أن عدم الجائر هو الزيادة بخبر الواحد وهذا خبر مشهور ولا تنصغ الى ما في المنسل السائر في كشف الدائر من أن حديث العيصية من الأحاد قد بر (قوله كما أنه يدل الخ) فإنه مسوق لبيان هذا الاشتراط (قوله بإشارة النص) فإن هذا الحديث غير مسوق لبيان محلبة الزوج الثاني (قوله ولم يقل أن تريد الخ) فلو قال عليه السلام أن تريد أن تنتهي حرمتك وقالت نعم ثم يقول عليه السلام لا حتى تذوق الى آخر الحديث فلا يفهم منه محلبة الزوج الثاني بل يفهم انتهاء الحرمة الى ذوق عيصية الزوج الثاني (قوله مطلقا) مرتبط بقوله عدم (قوله أيضا) أي كما كان قول المصنف ومحلبة الزوج الثاني الخ جواب سؤال مقدر (قوله ههنا أيضا) أي كما كان لابد من تعهيد مقدمة في تقرير السؤال السابق (قوله فيها) أي في السرقة (قوله يرد الخ) لبقا مع مالك والكه وكذا الوبايع السارق أو وهبه فيؤخذ من المشتري أو الموهوب له ويرد الى المالك (قوله لا يجب الضمان قط) (٣٧) أي سواء هلك المسروق بنفسه أو استهلكه السارق وهذا

بالاجماع ومن صفة الدخول التحليل وانما لا تقولان بوصف هذا الدليل أي الحل عمل بالنص الكتاب وهو ساكت عن أصل الدخول ووصفه فوضح أنك أكثر كتمان العمل بالخاص وعملنا بالخاصين (وبطلان العصمة عن المسروق بقوله تعالى جزاء لا بقوله فاقطعوا) هذا جواب سؤال أيضا وهو أن الشافعي قال المأمور به القطع وهو لفظ خاص وضع لعني معلوم وهو الالبانة عن الشيء ولا ينبغي عن إبطال العصمة بل فيه اعتبارها إذا القطع كان لها فن جعل القطع مبطلا لعصمة المال التي كانت ثابتة قبل القطع بالراي أو بخبر الواحد فقد وقع فيما أتى من ترك العمل بالخاص وقتلنا ما بطلنا العصمة بالقطع لنتجه ما قلت وانما أبطلنا بها بخاص أمر مقرون به وهو جزاء فالجزاء المطلق ما يجب لله تعالى بمقابله فعلم العبد لانه المجازي على الإطلاق ولهذا سميت دار الآخرة دار الجزاء لانه المجازي وحده فإذا كان القطع حق الله تعالى خالصا كانت الجنابة واقعة على حقه حتى يستحق العبد جزاء الله تعالى ومن ضرورته تحويل

قبله الشافعي رحمه الله أيضا لاجل اشتراط الوطء الزيادة بمثله على الكتاب جائز بالاتفاق وهذا الحديث كما أنه يدل على اشتراط الوطء بعبارة النص فكذلك يدل على محلبة الزوج الثاني بإشارة النص وذلك لانه عليه الصلاة السلام قال لها أتريد أن تعودى الى رفاعه ولم يقل أن تريد أن تنتهي حرمتك والعود هو الرجوع الى الحالة الاولى وفي الحالة الاولى كان الحل ثابتا لها فإذا عادت الحالة الاولى عاد الحل وتجدد باستقلاله وإذا ثبت بهذا النص الحل فيعادم فيه الحل وهو الطلقات الثلاث مطلقا فبقا كان الحل ناقصا وهو مادون الثلاث أولى أن يكون الزوج الثاني ممتما للحل الناقص بالطريق الاكمل ثم قال المصنف رحمه الله (وبطلان العصمة عن المسروق بقوله جزاء لا بقوله فاقطعوا) وهذا أيضا جواب سؤال مقدر يرد علينا من جانب الشافعي رحمه الله وتقرير السؤال ههنا أيضا لانه من تعهيد مقدمة وهي أن السارق إذا سرق شيئا من أحد وقطع يده فيها فإن كان المسروق موجودا في يد السارق يرد الى المالك بالاتفاق وإن كان هالكا فعند الشافعي رحمه الله يجب الضمان عليه سواء هلك بنفسه أو استهلكه وعند أبي حنيفة رحمه الله لا يجب الضمان قط الا عند الاستهلاك في رواية وذلك لانه حين أراد السارق السرقة يبطل قبيل السرقة عصمة المال المسروق من يد المالك حتى يصير في حقه من جملة ما لا يتقوم وتتحول

وذلك أي عدم وجوب الضمان سواء هلك بنفسه أو استهلكه (قوله يبطل الخ) توضيحه ان العصمة صفة للمال المسروق مثل كونه مملوكا وهي في عرف الشرع عبارة عن كون ذلك المال محترما بحيث يحرم للغير التصرف فيه وكانت هذه العصمة ثابتة لذلك المال قبل السرقة نظرا الى حق العبد المالك حتى لو ألتفه رجل يجب الضمان عليه للمالك فكان المال قبل السرقة محترما لحق العبد لالحق الله تعالى فقبيل السرقة بطلت هذه العصمة من يد المالك وصار المال في حق المالك من جملة ما لا يتقوم فبعد الهلاك أو الاستهلاك لا يجب الضمان اذ لو وجب لوجب أداما القيمة وهو لا يمكن لانه في حق العبد من جملة ما لا يتقوم وتحولت الى الله تعالى فصار المال محترما حقا لله تعالى لجنابة السرقة صارت هتلك هذه العصمة التي تحولت الى الله تعالى وهو تعالى مستغن عن ضمان المال وتظيره العصور المملوك اذا تخمر فإنه كان قبل التخمر محترما معصوما حقا للعبد المالك وبعد التخمر صار محترما معصوما حقا لله تعالى ومن ههنا انكشف أن قوله من يد الخ متعلق بقوله يبطل

(قوله وانما يجب الرد الخ) جواب عما يقال من أن المال المسروق اذا صار في حق المالك من جملة ما لا يتقوم وتحوّل عصمته من المالك الى الله تعالى فلم يرد الى المالك اذا كان موجودا وحاصل الجواب انه انما يرد لعدم بطلان ملك المالك عن ذلك المال المسروق وان زالت عصمته ألا ترى ان الخمر المصنوع من المسلم يسترد مع انه ليس معصوما لحق العبد فلرعاية صورة المال قلنا بوجوب الرد اذا كان موجودا ولرعاية المعنى وهو تحول العصمة قلنا بعدم الضمان اذا كان قائما (قوله وهو الابانة الخ) الابانة جدا كردن والرغ بالضم وبضمين يميند كاه باربكي ساعد يا كف دست بهندي (٢٨) كلاً في كويند كذا في الغياث (قوله له) أي لقوله تعالى فاقطعوا (قوله

وذلك) أي الاثبات بقوله تعالى جزاء بما كسبوا مطلقا احتراز عن الجزاء اذا كرمقيدا فانه لا يلزم أن يكون يجب حقا لله تعالى خالصا ألا ترى الى قولهم القود جزاء قتل العمد فانه يجب حقا لله تعالى وحقا للعبد ويحتج أن الجزاء ههنا ليس مطلقا بل هو مقيد بالكسب لان حاصل قوله تعالى جزاء بما كسبوا جزاء السرقة فافهم (قوله براديه ما يجب الخ) أي جزاء يجب حقا لله تعالى فانه تعالى هو المطاع الحق المالك للجزاء المطلق (قوله وانما يكون) أي الجزاء (قوله اذا وقعت الجنابة الخ) فاعلم أن العصمة تحولت الى الله والجنابة أي السرقة وقعت في عصمته تعالى واذا كانت الجنابة وقعت في عصمته تعالى فصارت جنابة كاملة فانها جنابة من جميع الوجوه والجنابة على حق العبد جنابة من وجه لانه مباح

العصمة التي هي محل الجنابة الى الله تعالى عند فعل السرقة حتى تقع جنابة العبد على حقه ليستحق الجزاء من الله تعالى والعصمة واحدة ففي تحولت الى الله تعالى لم يبق للعبد والتحق في حقه بما لا قيمة له كالعصير اذا تخمر فلم يجب الضمان رعاية لحقه لا تتقال حقه وقد استوفى بالقطع ما وجب بالهتك فلا يجب شيء آخر عليه ووجوب الرد حال قيام المسروق لا يدل على بقاء عصمته فان الخمر المصنوعة من المسلم تسترد وان لم تكن معصومة له فالرد لذلك للعصمة والضمان للعصمة لا لذلك (س) فعلة لا في عصمتين عصمة الله تعالى وعصمة العبد فكان جنابيتين كالمقتل مسلما خطأ أو صيدا مملوكا في الحرم أو شرب خمر الذي فانه يجب الدية مع الكفارة أو الجزاء مع القيمة أو الخدم مع الضمان (ج) في النفس حقان حق الشرع وحق العبد فوجب الضمانان والجزاء في قتل الصيد يترك حرمة الحرم والضمان بانلاف مال الغير والحد بشرب الخمر صيانة لعقله والضمان بانلاف مال متقوم للذي جبر الحق وهذا الجنابة متعمدة لان محلها العصمة وهي واحدة وقد صارت لله تعالى والجنابة الواحدة متى أوجبت جزاء الفعل ككلا لا يوجب بدل المحل كقطع اليد قصاصا لا يجب معه بدل المحل وهو الارش ولان الجزاء لغة يستدعي الكمال لانه من جرى أي قضى وهو الاتمام أو من جزأ بالهمز أي كني وبكال الجزاء يستدعي كمال سببه وهو الجنابة والا نريد الجزاء عن الجنابة وانه لا يجوز وذابا أن يكون الفعل حراما لعينه ومع بقاء عصمة العبد لا يكون الفعل حراما لعينه بل لغيره وهو المالك فكان مباحا في نفسه فينتفي القطع للشبهة وهو واجب فدل أن الشبهة مزاحمة وأن الجنابة تمحضت على حق الله تعالى ولا يجمع بين العصمتين عصمة عصمته الى الله تعالى وهو مستغن عن ضمان المال وانما يجب الرد اذا كان موجودا لانه لم يطل ملكه وان زالت عصمته فلرعاية الصورة قلنا بوجوب رد المال ولرعاية المعنى قلنا بعدم ضمانه واعترض عليه الشافعي رحمه الله بأن المنصوص عليه في هذا الباب هو قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا والقطع لفظ خاص وضع لمعنى معلوم وهو الابانة عن الرغ ولا دلالة له على تحول العصمة عن المالك الى الله تعالى فالقول ببطلان العصمة زيادة على خاص الكتاب فاجاب المصنف رحمه الله عن جانب أبي حنيفة رحمه الله تعالى بأن بطلان العصمة عن المال المسروق وازالته من المالك الى الله تعالى انما شتبه بقوله تعالى جزاء بما كسبا لا بقوله فاقطعوا وذلك لان الجزاء اذا وقع مطلقا في معرض العقوبات يراد به ما يجب حقا لله تعالى وانما يكون حقا لله تعالى اذا وقعت الجنابة في عصمته وحفظه واذا كان كذلك فقد شرع جزاءه جزاء كاملا وهو القطع ولا يحتاج الى ضمان المال غايته أنه اذا كان المال موجودا في يده رد اليه لاجل الصورة ولان جزئ يجرى بمعنى كني فيسدل على ان القطع هو كاف لهذه الجنابة ولا يحتاج الى جزاء آخر حتى يجب الضمان هذا نبذ ما ذكرته في التفسير

الاجدى

نظرا الى ذاته فلما كانت الجنابة كاملة فقد شرع جزاء الفعل جزاء كاملا وهو القطع ولا يحتاج

الى ضمان المال فانه تعالى غنى عنه (قوله ولان جزئ الخ) معطوف على قوله لان الجزاء الخ قال الشارح في التفسير الاجدى ان جزئ بمعنى قضى وكفى وهذا مطابق لما في الصراح جزئ عن هذا الامر أي قضى ومنه قوله تعالى لا تجزى نفس عن نفس شيئا وهذا رجل جازيك من رجل أي حسبك وقال نحر الاسلام ان جزئ بمعنى قضى وجزأ بالهمزة بمعنى كنى وتبعه بعض الشراح (أي صاحب دائر الاصول هـ منه) وقدح عليه صاحب الكشف بان كونه مهموزا ما وجدته في كتب اللغة التي عندي ولعل الشيخ رحمه الله وقف عليه أقول انه جاء المهموز ايضا في منتهى الارب جازئك من رجل كصاحب كافي وبسنده است تراو طعام جزئ كطير طعام كافي وبسنده

(قوله على الحكم) أى على حكم الخاص وهو أنه يتناول المخصوص قطعاً (قال ولذلك) اورد ذلك لبعده المشار اليه (قوله قال الخلع) هو بالضم عبارة عن ازالة ملك النكاح بلفظ الخلع وما فى معناه كالمباراة وهو طلاق بائن (قوله فسخ النكاح) هذا على ما هو مروي عن الشافعي رحمه الله وغيره الخلاف بيننا وبينه أنه لو خالعهابعدتطبيقين جازعنده أن ينكحها بلا تحليل لا عندنا كذا قال البرجندي وأما الصحيح من مذهبه فهو أن الخلع طلاق لا فسخ كذا فى التلويح (قوله بعده) أى بعد الخلع (٣٩) (قوله اثنان) لا كما كان فى الجاهلية

من أنهم يطلقون ويراجعون وما كان تعيين العدد (قوله بالتفريق الخ) فان الطلاق الحسن السني هو تفريق الثلاث فى أطهار لاوطه فيها فيمن تحيض وأشهر فى غيرها كذا فى تنوير الابصار ولو أوقع طلقاً فى طهر واحد لارجعة فيه يقع الطلاق لكنه يدعى كذا فى الخلاصة (قوله بحسن

الشرع وعصمة المالك لسناف بينهما لان احدهما تقتضى الحرمة لعينه والاخرى لغيره فاعتبرنا جانب الشرع فلم تنق عصمة المالك ولم نحول الملك لا نحول محل الجنابة لتنع الجنابة على حق الله تعالى فتشكل الجنابة فيكون كمال الجزاء بمقابله كمال الجنابة ومحل الجنابة العصمة فاكتفينا به لان تحويل العصمة كاف ولان وجوب القطع باعتبار العصمة فى محل مملوك (س) العصمة اذا انتقلت ولم تنق حقاً للمالك كيف تسترط خصوصته (ج) المالك غير معتبر فيه لعينه بل لتظهر السرقة بخصوصته عند الامام ليتمكن به من الاستيفاء حتى لو وجد الخصم بلا ملك يكتفى به كالمكاتب ومتولى الوقف ولان الجنابة تقع على المال والعصمة وصف المال لانها عبارة عن كونه حرام التعرض فتنتقل دون الملك فهو وصف المالك اذ هو عبارة عن القدرة وهي صفة القادر فلا تنتقل لان الملك ليس بمحل الجنابة ولانه انما ينتقل ما هو قابل للتقل وهو معهود فى الشرع والمعهود انتقال العصمة دون الملك ألا ترى أن العصبى اذا تخمر يبق مملوك كالم يبق معصوماً (ولذلك صح ايقاع الطلاق بعد الخلع) عملاً بقوله تعالى فان طلقها فلا

الاجدى وكفاك هذا ثم ذكر المصنف رحمه الله بعد هذا البيان التفريعات الثلاثة الباقية على الحكم فقال (ولذلك صح ايقاع الطلاق بعد الخلع) أى ولا جمل أن مدلول الخاص قطعي واجب الاتباع صح عندنا ايقاع الطلاق على المرأة بعد ما خالعهابعد الشافعي رحمه الله وبيانه أن الشافعي رحمه الله يقول ان الخلع فسخ للنكاح فلا يبق النكاح بعده وليس بطلاق فلا يصح الطلاق بعده وعندنا هو طلاق يصح ايقاع الطلاق الاخر بعده عملاً بقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد وذلك لان الله تعالى قال أولا الطلاق مرتان فامسأله بمعروف أو تسريحاً بحسن أى الطلاق الرجعي اثنان أو الطلاق الشرعي مرة بعد مرة بالتفريق دون الجمع فبعد ذلك يجب على الزوج اما امسأله بمعروف أى مراجعة بحسن المعاشرة أو تسريحاً بحسن أى تخليص على الكمال والتمام ثم ذكر بعد ذلك مسألة الخلع فقال فان خفتم أن لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما اقتدت به أى فان ظننتما بأيهما الحكم أن لا يقيما أى الزوجان حدود الله بحسن المعاشرة والمروءة فلا جناح عليهما فيما اقتدت المرأة به وخلصتم من الزوج وطلقها الزوج فعلم ان فعل المرأة فى الخلع هو الاقتداء وفعل الزوج هو ما كان مذكوراً سابقاً عني الطلاق لا الفسخ لان الفسخ يقوم بالطرفين لا بالزوج وحده ثم قال فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره أى فان طلق الزوج المرأة ثالثاً فلا تحل المرأة للزوج من بعد الثالث حتى تنكح زوجاً غيره ووطئها وطلقها قال الشافعي رحمه الله يقول انه متصل بقوله الطلاق مرتان حتى تكون هذه الطلقة ثالثة وذ كراخلع فيما بينهما جلة معترضة لانه فسخ لا يصح الطلاق بعده ونحن نقول ان الفاء خاص وضع لعنى مخصوص وهو التعقيب وقد عقب هذا الطلاق بالاقتداء فينبغي أن يقع بعد الخلع وهو ايضا طلاق غايته أنه يلزم أن تكون الطلقات أربعا اثنان فى قوله تعالى الطلاق مرتان والثالثة الخلع والرابعة هي هذه ولكنه لا بأس به فان الخلع ليس طلاقاً مستقلاً على حدة بل مندرج فى اطلاقين فمكانه قيل الطلاق مرتان سواء كاتاربعيتين حينئذ يجب امسأله بمعروف أو تسريحاً بحسن أو

المعاشرة) أى بلا قصد اضرار المرأة كما كان فى الجاهلية من أنهم يطلقون واذا قرب انقضاء عدتها راجعون قصد الى اضرارها (قوله أى تخليص الخ) حتى تتم عدتها ثم هي تختار فى أمر نفسها (قوله حدود الله) أى حقوق الزوجية (قوله فعلم الخ) لان الله تعالى جمعها فى قوله أن لا يقيما حدود الله ثم خص جانب المرأة مع أن المرأة لا تغلص بالاقتداء الا بفعل الزوج فكان هذا بطريق الضرورة بيان أن فعل الزوج هو الذى تقرر فيما سبق وهو الطلاق كذا فى التلويح فان قلت لم لا يجوز أن يكون فعل الزوج هو قبول

ذلك الاقتداء قلت لما لم يكن بد من تقرر فعل الزوج فتقرر ما هو من جنس السابق أولى فافهم (قوله ثم قال) أى الله تعالى (قوله فيما بينهما) أى بين قوله تعالى الطلاق مرتان الخ وفان طلقها الخ (قوله لانه) أى لان الخلع (قوله ان الفاء) أى فى قوله تعالى فان طلقها (قوله أن يقع) أى الطلاق (قوله هي هذه) أى ما فى قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له الآية (قوله فكانه قيل الطلاق الخ) توضيحه أن الطلاق فى الآية محمول على الرجعي على تقدير عدم أخذ المال وعلى البائن بالخلع على تقدير أخذ المال ولا يذهب عليك أنه يلزم حينئذ

استعمال اللفظ الواحد في معنيين حقيقيين أو مجازيين أو مختلفين والكل باطل فالصواب أن يقال إن المراد بالطلاق الرجعي ونعني بالرجعي ما يصح الرجوع بعده بدون التحليل فالخلع وإن كان طلاقاً بائناً لكنه رجعي بهذا المعنى وهذا المعنى وإن كان غير متعارف لكن الأمر سهل ثم ههنا إشكال آخر وهو أن المذكور في الآية الطلاق على مال لا يخلع فلا يصح الاستدلال بالآية على أن الخلع طلاق ويحقه صريح الطلاق وأجيب عنه أولاً بأن الطلاق على مال أعم من الخلع فإنه قد يكون بصيغة الخلع وقد يكون بلفظ الطلاق وفيه إن الخصم لا يسلم أن ما يكون بصيغة الخلع طلاق كيف ولو سلمه ارتفع النزاع من البين كذا قال الشارح في التفسير الاحمدى وثانياً بأن الآية نزلت في الخلع لا الطلاق على مال فبالنظر إليه يصح الاستدلال قال المفسرون إن هذه الآية نزلت في زوجة ثابت بن قيس فأنما اختلفت بمحذوفة أعطاها لها في مهرها من قبل فرددتها إليه وطلقها وأخذت تلك الحديقة وهذا أول خلع كان في الإسلام (قوله) حينئذ تكون أي الطلقة (قوله اندفع الخ) أما وجه اندفاع الأول فهو أن عدم الحل حكم للطلاق الذي بعد الطلقتين سواء كانتا رجعيتين أو في ضمن الخلع لاحكم (٣٠) الطلاق الذي بعد الخلع فقط وأما وجه اندفاع الثاني فهو أن الخلع

ليس طلاقاً مستقلاً على حدة بل هو مندرج في الطلقتين كما مر مفصلاً (قوله أنه يلزم) أي على تقدير أن لا يكون قوله تعالى فان طلقها الخ مر بتطابق قوله تعالى الطلاق مرتان الخ (قوله ليس كذلك) أي ليس بعد الخلع بل بعد الطلقتين الرجعيتين (قوله وأنه يلزم الخ) معطوف على قوله أنه يلزم الخ واللازم باطل فان الخلع ابتداء قبل الطلقتين صحيح وقد أجيب عن هذا بأن هذا الزوم إنما هو باعتبار مفهوم المخالفة وذلك ليس باعتبار عندنا فتدبر (قوله لكن رد الخ) المورد

تحل له فان الفاء لفظ خاص وضع لمعنى مخصوص وهو الوصل والتعقيب وانما واصل الطلاق بالاقتداء بالمال فأوجب صحة الطلاق بعد الخلع فالشافعي رحمه الله متى وصله بالرجعي وأبطل وقوعه بعد الخلع لا يكون عملاً به ولا بياناً (و) لذا (وجب مهر المثل بنفس العقد في المنقوضة) وهي التي زوجت بغير تسمية مهر عملاً بقوله تعالى أن تتعوا بأموالكم فلا يتغافلوا بلفظ خاص وضع لمعنى مخصوص وهو الطلب والطلب بالعقد يقع والباء للاتصاف فيقتضى أن يكون المال ماصقاً بالابتغاء فالقول بترجيحه عن الابتغاء الوجود الوطء كما قاله الشافعي في المفوضة ترك العمل بالخاص بالرأى ولا يلزم النكاح الفاسد فإنه لا يجب المهر فيه بنفس العقد اجماعاً بل بالدخول لأن المراد به الطلب الصحيح وذلك بالنكاح الصحيح كانتا في ضمن الخلع حينئذ تكون بائنة فان طلقها بعد المراتين المذكورتين فيما قبل فلا تحل له حتى تسكن زوجها غيره الآية وعلى هذا التقرير يندفع ما قيل أنه يلزم أن يكون الطلاق الذي بعد الخلع فقط حكمه عدم الحل لا الذي ليس كذلك وأنه يلزم أن لا يكون الخلع الا بعد المراتين عملاً بقوله تعالى فان خفستم لكن يرد أن هذا كله انما يصح إذا كان التسريح بالاحسان إشارة إلى ترك المراجعة كما حررت وأما إذا كان إشارة إلى الطلقة الثالثة على ما روى عن النبي عليه السلام أنه قال هو الطلاق الثالث حينئذ يكون قوله تعالى فان طلقها بياناً لذلك ولا تعلق له بمسألة الخلع أصلاً فيكون المعنى أن بعد المراتين أما مسائله بمعروف بالمراجعة أو تسريحاً باحسان بالطلقة الثالثة فان آثار التسريح بالاحسان فطلقها ثالثاً فلا تحل له من بعد الآية هذا خلاصة ما قالوا والبسط في التفسير الاحمدى (ووجب مهر المثل بنفس العقد في المفوضة) عطف على قوله صح إيقاع الطلاق وتقريع على حكم الخاص أي ولا جعل أن العمل بالخاص واجب ولا يحتمل البيان وجب مهر المثل بنفس العقد من غير تأخير إلى الوطء في المفوضة وهو أن كان بكسر الواو فالمعنى التي فوضت نفسها بلامهر وإن كان بفتح الواو فالمعنى التي فوضها وليها بلامهر وهو الأصح لأن الأولى لا تصلح محلاً للخلاف إذ لا يصح نكاحها

العلامة التفتازاني في التلويح (قوله هذا كله) أي كون الخلع طلاقاً وصحة إيقاع الطلاق بعد الخلع على ما بين (قوله على ما روى الخ) أخرجه البيهقي عن أنس قال جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله اتى أجمع الله يقول الطلاق مرتان فإني الثالثة قال مسائله بمعروف أو تسريحاً باحسان هي الثالثة كذا في الدر المنثور (قوله بياناً لذلك) أي التسريح باحسان ثم لا يذهب عليك أن معنى قول النبي صلى الله عليه وسلم إن الطلقة الثالثة داخلية في التسريح باحسان فإنه عبارة عن ترك المراجعة وهو أعم من الطلقة الثالثة لأنه عينا كيف ولو كان إشارة إلى الطلقة الثالثة داخلية في التسريح باحسان فإن الواجب بعد الطلقتين أحداً من الأمرين أما مسائله بمعروف أي المراجعة بحسن العشرة أو الطلقة الثالثة وهذا باطل بالإجماع فان للسرة أن لا يرجع ولا يطلق بل لا يتعرض حتى تنقضي عدتها فافهم (قوله فالمعنى التي فوضت الخ) هذا يخالف لا كثر الأصوليين فانهم قالوا إن المراد بالمفوضة بكسر الواو هي البالغة التي تأمر وليها أن يزوجه من غير تسمية المهر أو على أن لامهر لها فزوجها (قوله لأن الأولى) أي التي فوضت نفسها بلامهر (قوله للخلاف) أي يئسنا وبين الشافعي رحمه الله

(قوله عند الشافعي) فإنه لا بد للنكاح عند من ولي ثم لا يذهب عليك أن عدم صحة نكاحها عند الشافعي رحمه الله لا يمنع كونها محلا للخلاف بل الخلاف فيها يكون في محلين في صحة نكاحها وفي وجوب مهرها بنفس العقد كذا قال أعظم العلماء (مولانا عبيد السلام الاعظمي اه منه) رحمه الله فتأمل (قوله يجب كمال مهر المثل الخ) اعترض عليه بأنه حينئذ يجب أن يتصرف مهر المثل بالطلاق قبل الوطء مع أنه لا يجب بل يجب المتعة في هذه الصورة وأجيب بأن التنصيف ليس بقياسي بل هو بالنص وهو وارد في المسمى فلا يتعداه (قوله في الذمة) أي ذمة الزوج (قوله والموت) أي موت أحد الزوجين (قوله ما وراه ذلكم) أي سوى المحرمات المذكورة (قوله أن يتنقوا) أي النساء (قوله بتقدير اللام) حذف اللام مع أن وأن كثير شائع (قوله فالباء) أي في أموالكم (قوله وقيل) القائل نحر الاسلام البردوي وانما عنون بقيل لأن مسددا للتقرير على الباء لا على الابتغاء (قوله البضع) بالضم فرج زن كذا في الغياث (قوله فان لم يذكر) أي المهر (قوله فلا أقل من أن يكون) أي ابتغاء البضع ثم ان اختلج في صدره أنه روى البخاري عن سهل بن ساعدة أن امرأة وكنت النبي صلى الله عليه وسلم تزويجها فقال رجل يا رسول الله زوجنها فقال زوجنا كلها يعلمك من القرآن فعلم أن الاتصال بالمال ليس بضروري فأزجه أولا بأن هذا خبر الواحد وهو لا يعارض نص الكتاب وثانيا بأن المعنى زوجنا كلها بسبب ما معك من القرآن فالباء للسيببية لا للقبالة (٣١) كذا قال العيني في شرح صحيح البخاري

(قوله ولكن بشرط الخ) لما كان يتبادر من الآية ان ابتغاء النساء أي ابتغاء كان يكون ملصقا بالمال فبرد عليه ان الابتغاء لو كان بالنكاح الفاسد كالنكاح بغير شهود ونكاح معتدة الغير ونكاح احدي الاختن في عدة الاخرى في الطلاق البائن ونكاح الامة على الحرة لا يجب المال بنفس العقد عندنا أيضا (أي كما عند الشافعي اه منه) وان خلاها فلا يثبت بالخلاف التمكن لفساد العقد فاذا دخل بها فلها مهر المثل لو لم يكن لها

(و) لذا (كان المهر مقدرًا شرعًا غير مضاف إلى العبد

عند الشافعي رحمه الله وتحقيقه أن المرأة التي فوضها وليها بلا مهر أو على أن لا مهر لها لا يجب المهر لها عند الشافعي رحمه الله إلا بالوطء فلو مات أحدهما قبل الوطء لا يجب المهر لها عند الشافعي وعندنا يجب كمال مهر المثل عند العقد في الذمة ويجب أدائه عند الوطء والموت عملاً بقوله تعالى وأحل لكم ما وراء ذلكم أن تنفقوا بأموالكم فقوله أن تنفقوا يدل من وراء ذلكم أو مفعول به بتقدير اللام أي أحل لكم ما وراء المحرمات لأن تنفقوا بأموالكم فالباء انقضى خاص وضع لمعنى معلوم وهو الاتصال وقيل الابتغاء لفظ خاص وضع لمعنى معلوم وهو الطلب وعلى كل تقدير يوجب أن يكون ابتغاء البضع ملصقا بالمهر ذكرنا فان لم يذكر في اللفظ فلا أقل من أن يكون ملصقا في الوجوب على الذمة ولكن بشرط أن يكون الابتغاء صحيحا حتى لو كان بالنكاح الفاسد يجب التراخي إلى الوطء بالاجماع وكذا لو كان هذا الابتغاء لا بطريق النكاح بل بطريق الاجارة أو المتعة أو بطريق الزنا لا يحصل ذلك الفهم ولا يجب المال أصلا واليه يشير قوله تعالى محصنين غير مسافحين وفي هذا المقام اعتراضات دقيقة ينتمى في حاشية التفسير الاحدى (وكان المهر مقدرًا شرعًا غير مضاف إلى العبد) عطف على ما سبق وتفريع على حكم الخاص أي ولاجل أن العمل بالخاص واجب ولا يحتمل البيان كان المهر مقدرًا من جانب الشارع غير مضاف تقديره إلى العباد وبيانه أن تقدير المهر عند الشافعي

مسمى وان كان لها مسمى فان كان مساويا لمهر المثل أو أقل منه فلها المسمى وان كان زائدا على مهر المثل فلها مهر المثل ويهدر الزيادة كذا في مجمع البركات ولو كان بالاجارة أو بالمتعة أو بالزنا لا يجب المال أصلا فدفعه الشارح بقوله ولكن بشرط الخ ثم علم أولا ان المتعة لا تجوز وهو حرام واتفق عليه الاثمة الاربع وشهد على حرمتها الاحاديث الصحيحة ونسبة اباحتها الى الامام مالك افتراء وما نقل عن ابن عباس من اباحتها فقد صرح بوجوه عنه وصورته أن يقول مثلاً لامرأة أمتعت بك كذا مدة بكذا من المال وثانيا ان ذكر الزنا بعد الاجارة والمتعة من قبيل ذكر العام بعد الخاص فافهم (قوله واليه) أي إلى أن الشرط الابتغاء الصحيح (قوله محصنين الخ) في المدارك الاحصان العفة وتحصين النفس من الوقوع في الحرام والمسافح الزاني من السفح وهو صب المني فبقيد الاحصان خرج النكاح الفاسد فإنه محظور شرعا ولذا قال في العالم كبرية اذا وقع النكاح فاسدا فارق القاضي بين الزوج والمرأة وبقيد عدم المسافحة خرج الاجارة وأخواتها (قوله اعتراضات الخ) منها ان التمسك بهذه الآية لا يستقيم في حق المفوضة لانها انما تدل على كونه مشروعا عمال لاعلى كونه غير مشرووع بلا مال بل هو مسكوت عنه موقوف على قيام الدليل وقد قام الدليل على كونه مشروعا بلا مال أيضا وهو قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم وأنكحوا الاباى منكم فإنه مطلق يجري على اطلاقه والمقيد على تقييده وفيه ان المطلق يحمل على المفيد في الحكم الواحد والحادثة الواحدة وفيه ان النكاح سبب ولا حكم فيه وفيه أنه سبب من وجه وحكم من وجه فيحمل للاحتياط وفيه ما فيه كذا قال الشارح في حاشية التفسير الاحدى (قوله على ما سبق) أي على قوله صح ايقاع الطلاق (قوله الشارح) أي الله تعالى

١ (قوله وإن كان الخ) لفظة ان وصلية (قوله عليهم) أي على الأزواج (قوله وضع الخ) ببليل غلبة استعمال الفرض في التقدير شرعا فصار كنه حقيقة عرفية بعد كونه منقولا يقال فرض القاضي النفقة أي قدرها ومنه الفرائض السهام المقدرة واستعماله في غير التقدير مجاز دفعا للاشتراك (قوله خاص) كذا قال نحر الاسلام ولما كان يرد ههنا أن ضمير المتكلم مشترك بين المنق والجمع والمذكر والمؤنث فكيف يكون خاصا اصطلاحيا وأجيب عنه بأن المراد خصوصية بالنسبة إلى غير المتكلم أي يدل على ذات المتكلم لا غير قال الشارح (جاء لأما هـ منه) رحمه الله تعالى فغير يغالظته على ما قالوا (قوله وكذا الاسناد خاص الخ) في التنقيح من صاحب التوضيح خص فرض المهر أي تقديره بالشارع فيكون أدناه مقدرا وتحقيقه على ما في التلويح ان اسناد الفعل إلى الفاعل حقيقة في صدور الفعل عنه فيكون لفظ فرضنا من حيث اشتماله على الاسناد خاصا في أن مقدر المهر هو الشارع على ما هو وضع الاسناد هـ ولك أن تقول ان لفظ فرضنا من حيث اشتماله على الاسناد مركب فلا يكون خاصا لان الخاص من أقسام المفرد اللهم إلا أن يقال ان المراد أن لفظ الفرض خاص من حيث الاسناد والعجب من الشارح (٣٣) حيث قال في التفسير الاحمدى موافقا لما في التلويح وقال ههنا ان

عمله بقوله تعالى قد علمنا ما فرضنا عليهم في أزواجهم) فالفرض لفظ خاص وضع لمعنى خاص وهو التقدير فالقول بأن المهر غير مقدر شرعا كما قال الشافعي ترك العمل بالخاص وكذا الكناية في قوله فرضنا لفظ خاص يراد به ذات المتكلم فدل ذلك على أن صاحب الشرع هو المتولى للايجاب والتقدير وأنه لا اختيار للعبد فيها أصلا بل تقدير العبد امتثال به أي أنه مهور والتسام مقدرة معلومة عند الله تعالى رحمه الله مفعول إلى رأى العباد واختيارهم فكل ما يصلح تخايلا يصلح مهورا عنده وعندنا وإن كان لا يقدر في جانب الاكثر لكن يقدر في جانب الاقل وهو أن لا يكون أقل من عشرة دراهم عمله بقوله تعالى قد علمنا ما فرضنا عليهم في أزواجهم ومما ملكت أي قد علمنا ما قدرنا عليهم في حق أزواجهم وهو المهر والفرض لفظ خاص وضع لمعنى التقدير وكذلك ضمير المتكلم خاص على ما قالوا وكذا الاسناد خاص عند صاحب التوضيح فعلم أن المهر مقدر في علم الله تعالى وقد بينه النبي عليه السلام بقوله لامهر أقل من عشرة دراهم وكذا نقيسه على قطع اليد لانه أيضا عوض عشرة دراهم فالتقدير خاص وإن كان المقدور مجحولا محتاجا إلى البيان وهذا في اصطلاح الفقهاء وأما في اللغة فهو حقيقة في الايجاب والقطع ولهذا قال الشافعي رحمه الله ان الفرض ههنا بمعنى الايجاب بقريضة تعديته بعلى وعطف ماملكت أي أنهم على أزواجهم لان المهر لا يقدر في حق ماملكت أي أنهم فيكون المراد به النفقة والكسوة وهو واجب في حق الأزواج وماملكت أي أنهم جميعا فلما تعديته بعلى انما هو لتضمين معنى الايجاب وعطف ماملكت أي أنهم بتقدير فرضنا أن أي وما فرضنا عليهم فيما ملكت أي أنهم على أن يكون هذا بمعنى أو جينا والاول بمعنى قدرنا هكذا قالوا ثم ذكر المصنف رحمه الله دلائل كل من المسائل الثلاث فقال (عمله بقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له وأنبتغوا بأموالكم وقد علمنا ما فرضنا عليهم) فقوله علمنا لتعليل لقوله صرح الخ على طريق اللف والنشر المرتب فقوله فان طلقها

الاسناد خاص عند صاحب التوضيح والامر ان نسبة هذا القول إلى صاحب التوضيح لا صدق لها على ان الاسناد ليس بلفظ والخاص من أقسام اللفظ فتدبر (قوله لامهر الخ) رواء الدارقطني وقد تكلم فيه فان في سننه ضعيفين عند المحدثين لكن البيهقي رواء من طرق وضعها الآن الضعيف اذا تعددت طرقه صار حسنا لغيره بحجج به كما ذكره النووي في شرح المذهب كذا قال علي القاري (قوله وكذا نقيسه) أي المفروض عند الله على قطع اليد في السرقة فان قطع اليد في السرقة عوض عشرة

دراهم فقد جعل عشرة دراهم مقابل عضو وهي اليد فكذا المهر مقابل بعض وهو البضع فلا يكون أقل من عشرة فلا دراهم (قوله فالتقدير الخ) دفع دخل هو ان قدر المفروض لم يعلم من الآية فيكون مجحولا خاصا (قوله وهذا) أي كون الفرض بمعنى التقدير (قوله في الايجاب والقطع) في الصراح فرض فريضه كردن وورخته كردن ويريد كردن (قوله ههنا) أي في الآية بمعنى الايجاب فالمعنى قد علمنا ما فرضنا أي أو جينا على الأزواج في حق أزواجهم وفيما ملكت أي أنهم والمراد بجا أو جينا النفقة والكسوة (قوله بقريضة تعديته) أي الفرض بعلى فانه به الفرض عليه بمعنى أو جب (قوله وعطف الخ) عطف على التعدية (قوله لان المهر الخ) دليل على ان عطف ماملكت أي أنهم على أزواجهم قرينة لكون الفرض بمعنى الايجاب لا بمعنى التقدير (قوله لتضمين الخ) فمعنى الآية قد علمنا ما فرضنا أي قدرنا موجبنا عليهم الخ والتضمين على ما قال الجلال في حاشية الفوائد الضيائية عبارة عن أن يلاحظ في فعل أو صفة معنى فعل أو صفة آخر بقريضة أو معلق الملاحظة بعده بحيث يكون الاول مقيدا والثاني قيذا (قوله بتقدير فرضنا أن الخ) فتقدير الآية قد علمنا ما فرضنا عليهم في أزواجهم وما فرضنا عليهم فيما ملكت أي أنهم (قوله هذا) أي فرضنا الثاني (قوله هكذا قالوا) لعله إجماعا إلى ان ارتكاب التضمين وتقدير فرضنا أن لا يخلو عن تكلف (قوله اللف والنشر المرتب) اعلم ان اللف والنشر ذكر متعدد

على التفصيل أو الاجمال ثم ذكر ما لكل واحد من آحاد هذا المتعدد من غير تعيين اعتمادا على أن السامع يرتما لكل واحد منها الى ما هو له لعله بالقرائن فان كان الاول من المتعدد في النشر الاول من المتعدد في ألف والثاني الثاني وهكذا الى آخره هو ألف والنشر المرتب والافهوا ألف والنشر الغير المرتب والتفصيل في علم البديع (٣٣) (قوله الى المسئلة الاولى) وهو قوله صح ايقاع الطلاق

بعد اخلع (قوله المسئلة

الثانية) هو قوله وجب مهر

المثل بنفس العقد في

المفوضة (قوله والمسئلة

الثالثة) وهو قوله وكان

المهر مقدرا شرعا غير مضاف

الى العبد (قوله فقال)

وقدم الامر على النهي لان

الانسان مكلف بالايمان

اولا وهو ما موربه (قوله

يعنى مسمى الامر) أى

ما صدق عليه لفظ الامر

كأمر بوانصر وغيرهما

وانما عني بالامر مسمى

الامر بقرينة قول المصنف

الآتى (ويختص مراده

بصيغة لازمة) فان معناه

أنه يختص مراد الامر أى

الوجوب بصيغة لازمة

والوجوب مراد مسمى الامر

لامراد لفظ الامر فان لفظ

الامر المركب من أمر

حقيقة في اللفظ الدال وضعاً

على انشاء طلب الفعل مع

الاستعلاء وأما اطلاقه

على الفعل فعند الجمهور

محار وقيل هو حقيقة أيضاً

فصار مشتركا لفظياً بين

القول والفعل وقيل أنه

موضوع للقدر المشترك

بين القول والفعل وهو

مفهوم أحدهما والبسط

واذا اصطح الزوجان على مقدار يظهر ما كان مقدرا معلوما عند الله تعالى لأن العبادية يتدرون ما ليس بمقدر وعلى هذا اقيم الاشياء فانها معلومة مقدرة عند الله تعالى والمقومون بأرائهم يتدرون ذلك المقدار المعلوم المستور عنافهم هذا كذلك في فوض اثبات المهر وتركه والتقدير فيه الى العبد كما قال الشافعي فقد ترك العمل بالخاص وانما العمل فيما قلنا وبوجوب أصله وأدنى المقدار فيه ثابت شرعا لا خيار فيه للزوجين ولهذا لو تزوج امرأة بخمسة دراهم كانت الخمسة مهر اعنده وعندنا يجب عشرة دراهم لان الشارع قدره بالعشرة لقوله عليه السلام لا مهر أقل من عشرة دراهم وهذا لان النساء إماء الله ونحن عبده فكان المهر للولى ولهذا خص النبي عليه السلام بعدم المهر اظهار الكرامته وهذا في الابتداء فاما في البقاء فهو حق المرأة فتتولى اسقاطه ومن ذلك قوله تعالى الطلاق مرتان الى قوله فلا جناح عليكم ايما اقتدت به ففي الاضافة اليهما ثم تخصيص جانبها بالذكر بيان أن الذى من جانب الزوج في اخلع عين ما تناوله أول الآية وهو الطلاق لا غير وهو الفسخ وهذا لان اخلع يوجد منهما ولا يستتبه وقد ذكر فعلها ولم يذكر فعل الزوج فكان تقريراً لفعل الزوج على ما سبق وقد سبق الطلاق فجعل اخلع فسحا كما قال الشافعي ترك العمل بهذا الخاص وجعله طلاقاً يكون علابه ولم يصير الطلاق أربعا لان الله ذكر التولية الثالثة بعوض وبغير عوض وعلى هذا فاعتبره فيما يكون من هذا الجنس (القول في الامر * وهو) من الخاص فان صيغة الامر لفظ خاص وضع لمعنى خاص وهو طلب الفعل * واعلم ان مسائل الامر خمسة أنواع لانه اما ان يكون في بيان نفس الامر وموجبه أو في بيان المأمور به وهو الفعل أو في بيان المأمور فيه وهو الزمان أو في بيان المأمور وهو المكلف أو في بيان الأمر وهذا تقسيم ضرورى لان الامر لابد أن يصدر عن أحد وهو الأمر ولا بد أن يصدر باليجاب شئ وهو المأمور به ولا بد من مكلف ليجب عليه وهو المأمور اذ بالامر لا يجب شئ على الأمر وهذا الامر لوجوب فعل على العبد وفعله لابد أن يقع في زمان وهو المأمور فيه فالامر (قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء افعل) فخرج فعل النبي عليه السلام والاشارة بالقول فانها ليس بالامر والدعاء والالتماس بقوله على سبيل الاستعلاء فان من قال لغيره افعل على سبيل النضرع لا يسمى أمراً وان كان أعلى رتبة من المقول له افعل ومن قال لغيره على سبيل الاستعلاء افعل يقال انه أمره وان كان أعلى رتبة منه وبقوله افعل أو نحو يخرج قول من هو مفترض الطاعة لغيره أوجب عليك أن تفعل كذا أو واجب عليك فعل كذا

فلا تحمله ناظر الى المسئلة الاولى وقوله تعالى أن تبغوا بأموالكم ناظر الى المسئلة الثانية وقوله قد علمنا ما فرضنا عليهم ناظر الى المسئلة الثالثة وقد بينت كل ذلك بالتفصيل تحت كل مسئلة فتأمل ثم لما فرغ المصنف رحمه الله عن تعريف الخاص وحكمه وتقريبه أعاد أن يبين بعض أنواعه المستعملة في الشريعة كثيرا وهو الامر والنهي فقال * (ومنه الامر وهو قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء افعل) أى من الخاص الامر يعنى مسمى الامر لالفظه لانه يصدق عليه أنه لفظ وضع لمعنى معلوم وهو الطلب على الوجوب والقول مصدر يراد به المقول لان الامر من أقسام الألفاظ وهو جنس يشمل كل لفظ وقوله على سبيل الاستعلاء يخرج به الالتماس والدعاء وبقي فيه النهي داخل فخرج بقوله افعل

(٥ - كشف الاسرار أول) في المسبوبات (قوله لانه الخ) دليل على أن من الخاص مسمى الامر (قوله وهو الطلب) أى طلب

الحدث في الزمان المستقبل سواء كان مقدار الزمان التكلم أو بعده منفصلا عنه فان الانسان انما يؤمر عالم بفعله ليفعله كذا في بعض شروح

المراح (قوله والقول الخ) دفع دخل تقريره ان مسمى الامر لفظ فكيف يحمله عليه القول (قوله وهو) أى القول (قوله يخرج به الخ)

فان طلب الفعل مع التساوى التماس ومع الخضوع دعاء ومع الاستعلاء أمر (قوله وبقي الخ) فان النهي أيضا قول القائل لغيره على

سبيل الاستعلاء (قوله والمراد الخ) دفع دخل مقدر تقريره ان التعريف غير جامع لعدم شموله الامر الغائب والمتكلم معروفا كان أوجهولا لا ذليل فيها افعال (قوله مشتق من المضارع الخ) احتزبه عن نحو زال بمعنى انزل وعن كل فعل لا يكون مشتقا من المضارع بهذه الطريقة وان كان مستعلا في الطلب نحو أوجبت عليك أن تفعل كذا أو يجب عليك أن تفعل كذا والعجب من البعض (أي المولوي خادم أحد اه منه) رحمه الله تعالى انه قال أولا ان في هذين القولين طلبا ثم قال ان في الاول اخبارا عن الايجاب وفي الثاني اخبارا عن الوجوب تدبر (قوله على هذه الطريقة) أي على الطريقة المعروفة لاتخاذ الامر (قوله المقصود منه) أي مقصود القائل من الامر (قوله ويعتد الخ) هذا على رأي الجمهور فانه لو قال الادنى للأعلى افعال بزم لسوء الادب فلو كان المعنى هو العلو في نفس الامر لم يكن هذا أمرا لأنه بزم ولو لم يكن الاستعلاء معتبرا لا يذم فعمل أن الاستعلاء شرط وعند بعض المعتزلة يشترط العلو في الامر وقيل (قوله وبما ذكرنا) لا يشترط العلو ولا الاستعلاء والتفصيل في المطولات (قوله وبما ذكرنا)

أي من الاشتراط (قوله) ما قيل (قوله لان التلويح (قوله لان التماس) وهو قول لفظ الامر مع التماسي والدعاء وهو قول صيغة الامر مع الخضوع أيضا أمر عندهم أي عند أهل العربية فلا يكون التعريف جامعا حينئذ (قوله فيصدق الخ) مع أن ما أريد به التهديد نحو اعملوا ما كنتم وتهجيز نحو فأتوا بسورة من مثله ليس من الامر حقيقة فلا يكون التعريف مانعا (قوله وذلك) أي الاندفاع (قوله وذا) أي الالتزام لا يصدق الاعلى الوجوب فصار التعريف مانعا (قوله ونحوهما) كالأباحة نحو اذا حلتم فاصطادوا (قوله من الجانبين) قال

أو أطلب منك أن تفعل كذا فهذا كله طلب بتحصيل الفعل وليس بأمر وبه ظهر ضعف قولهم انه طلب الفعل بالقول على سبيل الاستعلاء ونحوه وقولهم طلب الفعل لمن دونه في الرتبة لجواز الامر لمن فوقه في الرتبة حتى ينسب الى الجهل والحق من حيث انه أمر من هو أعلى منه ولا يلزم أن الامر موجود بدون لفظة افعال لاننا لا نعني به هذه الصيغة على الخصوص وهو معلوم له أدنى لب ألا ترى أنه ذكر صاحب المحصول فيه الوجوب له صيغة مفردة في اللغة وتلك الصيغة هي افعال وقد علم بالبديهة انه لم يرد به تلك الصيغة الخاصة * فصل (ويختص مراده بصيغة لازمة

والمراد بقوله افعال كل ما كان مشتقا من المضارع على هذه الطريقة سواء كان حاضرا أو غائبا أو متكلما معروفا أو مجهولا ولكن بشرط أن يكون المقصود منه ايجاب الفعل وبعد القائل نفسه عاليا سواء كان عاليا في الواقع أولا ولهذا انسب الى سوء الادب ان لم يكن عاليا وبما ذكرنا دفع ما قيل ان أريد به اصطلاح العربية فلا حاجة الى قوله على سبيل الاستعلاء لان التماس والدعاء أيضا أمر عندهم وان أريد به اصطلاح الأصول فيصدق على ما أريد به التهديد والتعجيز لانه أيضا على سبيل الاستعلاء وذلك لاننا نتكلم على اصطلاح الأصول وليس المقصود مجرد الاستعلاء بل الزام الفعل وذا لا يصدق الا على الوجوب بخلاف التهديد والتعجيز ونحوهما (ويختص مراده بصيغة لازمة) بيان لكون الامر خاصا بمعنى يختص مراد الامر وهو الوجوب بصيغة لازمة للامراد والغرض منه بيان الاختصاص من الجانبين أي لا يكون الامر اللوجوب ولا يثبت الوجوب الا من الامر دون الفعل فيكون نصفا للاشتراك والترادف جميعا وذلك بأن يقال ان دخول الباء ههنا على المختص على طريقة قولهم خصصت فلانا بالذ كرتكون الصيغة مختصة بالوجوب دون الاباحة والتدب وهذا في الاشتراك ويكون معنى قوله لازمة أن الصيغة لازمة للامراد ولا تنفك عنه ولا يكون المراد مفهوم من غير الصيغة وهو الفعل وهذا في الترادف أو يقال ان الباء داخل على المختص به كما هو أصلها أي لا يفهم هذا المراد بغير الصيغة وهو الفعل فيكون هو نصفا للترادف ثم قوله لازمة ان حمل على اللازم الاعم فيكون هو أيضا نصفا للترادف لان الملزوم لا يوجد بدون اللازم فلا يفهم نفي الاشتراك قط فينبغي أن يحمل اللازم على

اللازم

شارح مختصر الحسامي واعلم ان اللفظ قد يكون محتما بالمعنى ولا يكون المعنى محتصا به كالفاظ

الترادف مثل لث وأسد وقد يكون على العكس كالأعلام المنقولة وبعض الفاظ المشتركة وقد يكون الاختصاص من الجانبين كالفاظ المتباينة (قوله اللوجوب) أي لا التدب ولا الاباحة فليس الامر مشتركين الوجوب والتدب والاباحة (قوله دون الفعل) أي فعل النبي عليه السلام فليس الامر والفعل مترادفين (قوله فيكون) أي قول المصنف (قوله وذلك) أي كون قول المصنف نصفا للاشتراك بين الوجوب والتدب والاباحة والترادف أي بين الامر والفعل جميعا (قوله خصصت الخ) فالذ كرتخص والمعنى خصصت الذ كرتب فلان (قوله الاشتراك) أي اشتراك الامر بين الوجوب والتدب والاباحة (قوله الترادف) أي بين الفعل والامر (قوله أو يقال الخ) معطوف على قوله يقال ان دخول الخ (قوله كما هو أصلها) يعني أن أصل الباء الدخول على المختص به (قوله أيضا) أي كان قوله بصيغة نفي الترادف بين الفعل والامر (قوله لان الملزوم الخ) يعني أن الملزوم وهو الوجوب لا يوجد

بدون اللازم أي الصيغة وان كان اللازم لكونه عاما يوجد بدون المزموم فلا يفهم الوجوب بغير الصيغة وهو الفعل قصار تقيما للترادف بين الفعل والصيغة فلا يفهم نفي الاشتراك قط فلا يفيد قوله لازمة فائدة جديدة فان نفي الترادف ففهم من الباء والاولى حل الكلام على ما يفيد فائدة جديدة فينبغي الخ (قوله كناية) أي لا صراحة (قوله بنى الترادف) أي بين الفعل والامر (قوله المراد) أي الوجوب (قوله فعل النبي الخ) أياء الى أن الالف واللام على الفعل في قول المصنف حتى لا يكون الفعل الخ للعهود وهو عوض عن المضاف اليه (قوله من غير مواظمته) فيه أن الفعل مع المواظبة ليس بموجب أيضا (٣٥) ألا ترى أن الاعتكاف سنة مؤكدة مع أنه

صلى الله عليه وسلم
واظب عليه كذا في
الهداية نعم إن المواظبة
مع الانكار على الترك
موجب تدبر (قوله اما لانه
امر الخ) هذا على سبيل
الترقي بأن الامر قسمان
قول وفعل (قوله واما لانه
الخ) هذا على سبيل التزل
بأن الفعل ليس بقسم
من الامر الا أنه كالامر
في افاة الوجوب (قوله
والا الخ) أي وان كان
الفعل صادرا منه عليه
السلام سهوا كثرلات
أو كان طبعه كعادته
الاكل والشرب أو كان
مخصوصا به وعلم خصوصه
بدليل خارجي كوجوب
التجود وتزوج الزائد على
الاربع فليس هذا موجبا
بالاتفاق بيننا وبين أصحاب
الشافعي واذا كان فعله
عليه السلام بيانا لمجمل
كقطعه عليه السلام
يد السارق من الكوع

حتى لا يكون الفعل موجبا خلافا لبعض أصحاب الشافعي (أي المراد بالامر يعرف بهذه الصيغة فقط ولا يعرف بدون هذه الصيغة عند الجمهور وقال بعض أصحاب مالك والشافعي يعرف المراد بالامر بدون هذه الصيغة وعلى هذا يمتنع الخلاف أن أفعال النبي عليه السلام موجبة أم لا فعندنا ليست موجبة لاستفاء الصيغة وعندهم موجبة كالامر لقوله تعالى وما أمر فرعون برشيده أي فعله ولو لم يكن الامر مستفادا بالفعل لماسمى به اذا الامر موجب ولو لم يكن الفعل موجبا كالامر لكان هذا اطلاق لفظ الموجب على غير الموجب وقوله عليه السلام صلوا كما رأيتموني أصلي فهو تنصيص على وجوب اتباعه في أفعاله واذا ثبت استعمال الامر في الفعل كان حقيقة فيه لان ظاهر الاستعمال للحقيقة وعندنا هو حقيقة في القول فقط لان العبارات انما وضعت دلالات على المعاني المقصورة ليقع العلم لغيره بما في ضميره ولا تنقصر العبارات عن المقاصد والمعاني لان المهملات أكثر من المستعملات ولانه حينئذ يختل الغرض المطلوب من وضع الكلام وهو ابانة المراد ولا يتحقق انتفاء القصور الا بعد أن يكون لكل مقصود عبارة ثم سائر مقاصد الفعل كالماضي والحال والاستقبال مختصة بعبارة وضعت لها والمراد بالامر من أعظم المقاصد لحصول الابتلاء به فاختصاصه بالعبارة أحق من غيره فاذا ثبت أصل الموضوع كان حقيقة له فيكون لازمه على معنى أنه لا يوجد هذا المعنى بدون هذه الصيغة ألا ترى أن الاسد لما كان موضوعا لهيكل مخصوص لا يوجد لهيكل مخصوص بدون اسم الاسد الا اذا دل الدليل على أن المراد بالامر غير هذه الصيغة واذا ثبت أنه حقيقة له فلا يكون حقيقة في الفعل دفعا للاشتراك ولا تلو كان حقيقة في الفعل لصح أن يقال للقاء أمر ولان ما كان حقيقة لشي لا يصح نفيه عنه بحال كالأب لا يمتنع عنه هذا الاسم بحال والجواز يصح نفيه كالجدي سمي أبوا يصح نفيه ثم ههنا لا يصح نفي اسم الامر عن القول بخصوص ويصح عن الفعل فدل أن الاستعمال فيه مجاز وقوله (لننزع عن الوصال وخلع النعال) أي لما واصل وواصل أصحابه أنكر عليهم الموافقة في وصال الصوم فقال

لللازم المساوي أي لا يوجد المراد بدون الصيغة ولا الصيغة بدون المراد فقد فهم حينئذ نفي الترادف والاشتراك جميعا كناية ثم صرح بعد ذلك بنفي الترادف قصدا فقال (حتى لا يكون الفعل موجبا) أي اذا كان المراد مخصوصا بالصيغة لا يكون فعل النبي عليه السلام موجبا على الأمة من غير مواظبته عليه السلام (خلافا لبعض أصحاب الشافعي رجعهم الله) فانهم يقولون ان فعل النبي عليه السلام أيضا موجب اما لانه أمر وكل أمر لا وجوب واما لانه مشاركة للامر القولي في حكم الوجوب وهذا الخلاف يشناو بينهم في كل ما لم يكن سهوا منه عليه السلام ولا طبعه ولا خصوصه ولا انعدام كونه موجبا بالاتفاق (لننزع عن الوصال وخلع النعال) متعلق بقوله حتى لا يكون الفعل موجبا وجهه لنا أي لمنعه

فانه بيان لقوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما فخكه حكم المجمل فان كان موجبا فهو موجب وان كان نادبا فهو نادب وان كان مبيحا فهو مبيح فإم يكن سهوا ولا طبعه ولا خصوصه ولا بيان مجمل فهو محل الخلاف فعندنا ليس بموجب لكه لمصدر من المعصوم فيكون جائزا بالامرية والوجوب صفة زائدة لا تثبت بدون الدليل وكان من عادته الشريعة أن يهتم ببيان الوجوب لأن يكتبني بمجرد الفعل فلا يثبت الوجوب بمجرد هذا الفعل كذا في التنوير (قوله وجهه لنا) لاحداث تنويحه ويقول ان هذه الافعال مختصة به صلى الله عليه وسلم فان صوم الوصال كان مخصوصا به عليه السلام وكذا في خلع النعال علل الانكار بأخبار جبريل عليه السلام وهو كان مخصوصا به عليه السلام كذا قال ابن الملك فتخرج عن محل الخلاف فافهم (قوله أي لمنعه) أياء الى أن الالف واللام في قول

المصنف للنع عرض عن المضاف اليه (قوله عن صوم الوصال) هو الصوم على الصوم بدون الافطار ليسلا كذا في المرفأة وما في العالم الكبيرة من أن صوم الوصال أن يصوم السنة كلها ولا يفطر في الايام المنهي عنها فسطط وقد اشبهه على مدونه بصوم الوصال بصوم الدهر فعليك الامتياز (قوله روى الخ) في المشكاة عن أبي هريرة قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الوصال في الصوم فقال له رجل انك تواصل يا رسول الله قال وايتكم مثلي اى ايت يطعمني ربي ويسقيني متفق عليه (قوله فأنكر الخ) قيل ان النهي للتحريم وقيل للتنزيه (قوله من شراب المحبة) فيه اجماع الى أن الاطعام والسقي في الحديث ليسا محمولين على الظاهر بل المراد أنه تعالى يفيض عليه صلى الله عليه وسلم فيضاً يشغله صلى الله عليه وسلم عن الاحساس بالجوع والعطش ويقويه على الطاعة كذا في المرفأة وقيل ان المراد بالحديث انه يطعم ويسقي من طعام الجنة نقله الامام الرازي في التفسير الكبير وفيه أنه لو تحقق الاطعام حقيقة ولو من طعام الجنة لم يكن مواسلاته (قوله كسر اب) في الغياث سراب بالفتح انجبه درابام كرما مسافر تشنه را تابش آفتاب ريك صهرا از دور چون آب نماید و كاهي در شب ماهتاب نیز همچنين مينمايد (قوله ولهذا) أى لنع صلى الله عليه وسلم عن وصال الصوم (قوله وهذا) أى كراهة صوم الوصال (قوله (٣٦) وروى الخ) أخرجه أبو داود عن أبي سعيد الخدري والقدر محمك يلبدي خلاف

نظافت كذا في منتهى الارب (قوله تمسكات الخ) أى على أن الفعل ليس بموجب (قوله أما الشافعي) أى بعض أصحاب الشافعي كما يفهم من قول المصنف قبيل هذا خلافا لبعض أصحاب الشافعي (قوله يوم الخندق) هو غزوة الاحزاب حفر المهاجرون والانصار فيها خندقا حول المدينة وانما سميت غزوة الاحزاب لاجتماع جماعات الكفار لقتال النبي صلى الله عليه وسلم كذا في بعض شروح صحيح البخاري وما يفهم من تفسير الجلالين من أن

انني لست كاحدكم اى ايت يطعمني ربي ويسقيني ولما خلع نعليه في الصلاة وخلع الناس نعالهم فقال منكرا عليهم بعد ما فرغ من اكلهم خلعتهم نعالكم ولو كان الفعل موجبا لكانه امر بالوصال وخلع النعال ثم أنكر عليهم الوصال وخلع وهو باطل (والوجوب استفيد بقوله عليه السلام صلوا كما رأيتموني أصلي لا بالفعل) اذ لو ثبت به وجوب الاتباع لخل هذا اللفظ عن الفائدة

عليه السلام أصحابه عن صوم الوصال وخلع النعال روى أنه عليه السلام واصل فواصل أصحابه فأنكر عليهم الموافقة في وصال الصوم فقال أيكم مثلي يطعمني ربي ويسقيني يعني أنتم لا تستطيعون الصيام متوالي الليل والنهار ولقوة روحانية من عند الله تعالى أطمع عنده وأسقي من شراب المحبة كما قال فائل شعرا

وذكرك للشواق خير شراب * وكل شراب دونه كسر اب

ولهذا ترى الامة المجاهدين يفطرون بشرب قطرة في أربعين ليخروج عن حد الكراهة وهذا في صوم الفرض والنفل سواء وروى أنه عليه السلام كان يصلي بأصحابه اذ خلع نعليه فخلعوا نعالهم فلما قضى صلاته قال ما حملكم على القائكم نعالكم قالوا رأيناك ألقيت نعليك قال ان جبريل عليه السلام أخبرني أن فيها قدرا اذا جاء أحدكم المسجد فليستظر فان رأى في نعليه قدرا فليمسحه وليصل فيها هذه تمسكات أبي حنيفة رحمه الله أما الشافعي رحمه الله فقال تارة على سبيل الترتل ان الفعل للوجوب كالامر لانه عليه السلام شغل عن أربع صلوات يوم الخندق فضاها من رتبة وقال صلوا كما رأيتموني أصلي فجعل متابعة أفعاله لازمة لأمته فأجاب عنه المصنف رحمه الله بقوله (والوجوب استفيد بقوله عليه السلام صلوا كما رأيتموني أصلي لا بالفعل) اذ لو كان الفعل موجبا لاتبعوه بمجرد رؤيته بالفعل ولم يحتاجوا

الى

غزوة الاحزاب غير يوم الخندق فزلة عن القلم وروى الترمذي عن عبد الله بن مسعود قال ان

المشركين شغلوا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أربع صلوات يوم الخندق حتى ذهب من الليل ما شاء الله فأمر بلالا فأذن ثم أقام فصلى الظهر ثم أقام فصلى العصر ثم أقام فصلى المغرب ثم أقام فصلى العشاء (قوله فأجاب عنه المصنف الخ) وقد أجاب عنه ابن الهمام بأن قوله عليه السلام صلوا كما رأيتموني أصلي ما وقع بعد قضاء الصلوات يوم الخندق بل في حادثة أخرى والامر في هذا القول ليس للوجوب فان صلاته صلى الله عليه وسلم كانت تشتمل على السنن والنسوبات ولا تجب مع جميعها (قال والوجوب الخ) أى وجوب الاتباع في الصلاة استفيد الخ وقد تسامح ههنا صاحب التنقيح حيث قال وإيجاب فعله عليه السلام استفيد من قوله صلوا انتهى فان القول بان كون الفعل موجبا مستفاد من هذا الحديث هو عين دعوى الخصم أى بعض أصحاب الشافعي رحمه الله فالاحسن ما قال المصنف (قوله لا بالفعل) اجماع الى أن أصل الجواب منع كون الوجوب مستفاد من الفعل وان ذكره المصنف في صورة الدعوى وحينئذ لاجمال للنع على قول المصنف والوجوب استفيد الخ بأنه يجوز أن يكون مستفادا من الفعل لا القول وانما هو ادعاء محض تدبر (قوله لا تبعوه) الامر أطيعوا الله وأطيعوا الرسول

(قوله الى هذا القول) أي صلا كإي تنوئ أصلي (قوله قسم من الامور الخ) تحريزه أن الفعل أمر وكل أمر للوجوب فالفعل للوجوب وقد تمنع الكبرى لم لا يجوز أن يكون فرد من الامر وهو القول للوجوب (قوله لا يوصف) أي في العرف والشريعة ما يقته والسداد درستی وراستی در كردار وكفتار كذا في منتهى الارب (قوله فأجاب المصنف الخ) هذا الجواب بعد تسليم ان المراد بالامر في الآية الفعل وأصل الجواب منعه لم لا يجوز ان يكون المراد بالامر في الآية الشأن وطريق أو يكون المراد بالامر القول بقريئة ما تقدم من قوله تعالى فاتبعوا أمر فرعون أي أطاعوه ففعل أمرهم به وما أمر فرعون برشيد وحينئذ فوصفه بالرشد من باب وصف النبي بوصف صاحبه نحو العذاب الاليم مع أن الاليم هو المعذب (قوله من باب المجاز) باطلاق اسم السبب على المسبب (قوله في نفي الاشتراك) أي بين الوجوب وغيره (قوله موجب الامر الخ) أي الاثر الثابت بالامر للوجوب عند كثر العلماء وهو جواز الفعل مع حصة الترك والتدب جواز الفعل مع رجحانه والاباحة جواز الفعل مع جواز الترك ثم اعلم ان الموجب بفتح الجيم والمقتضى والحكم ألفاظ مترادفة عند الفقهاء كذا في مشكاة الانوار (قوله كما ذهب اليه بعض) هو أبو هاشم وأكثرا المعتزلة ويرى عن الشافعي في قول (قوله ولا الاباحة) كأنقل عن بعض أصحاب مالك رحمه الله (قوله كما ذهب اليه بعض) هو أبو العباس أحمد بن شريح من أصحاب الشافعي ثم اعلم أن التوقف عنده توقف في تعيين المراد عند الاستعمال (٣٧) كما يشعر عليه قول الشارح

(وسمي الفعل به) مجازا (لان الامر سبب الفعل) واطلاق اسم السبب على المسبب جائز ولا ينكر تسميته مجازا (س) خولف بين الجمعين فقيل في جمع الامر بمعنى القول أو امر وفي جمعه بمعنى الفعل أمور وهو أمانة الحقيقة في كل واحد اذا المجاز لا يقارن الحقيقة في الجمع (ج) لان سلم انه أمانة الحقيقة
فصل في موجب الامر * (وموجبه الوجوب لا التدب والاباحة والتوقف

الى هذا القول أصلا وقال تارة على سبيل الترتي ان الفعل قسم من الامر لان الامر نوعان قول وفعل لانه تعالى أطلق لفظ الامر على الفعل في قوله وما أمر فرعون برشيد أي فعله لان القول لا يوصف بالرشد وانما يوصف بالسيد فأجاب المصنف عنه بقوله (وسمي الفعل به لانه سببه) أي سمي الفعل بلفظ الامر لان الامر سبب للفعل فيكون من باب المجاز وانما الكلام في الحقيقة ولما فرغ عن نفي الترادف قصد اشرع في نفي الاشتراك قصد افعال (وموجبه الوجوب لا التدب والاباحة والتوقف) يعني أن موجب الامر الوجوب فقط عند العامة لا التدب كما ذهب اليه بعض ولا الاباحة كما ذهب اليه بعض ولا التوقف كما ذهب اليه بعض ولا الاشتراك لفظا ومعنى بين الثلاثة أو الاثنين كما ذهب اليه آخرون ولم يذكروا المصنف لانه يفهم مما ذكره التزاما فأهل التدب يقولون الامر للطلب فلا بد أن يكون جانب الفعل فيه راجحا حتى يطلب وأدناه التدب وهذا كقوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا وأهل الاباحة يقولون ان معنى الطلب أن يكون مأذونا فيه ولا يكون حراما وأدناه هو الاباحة وهذا كقوله تعالى فاصطادوا والمتوقفون يقولون ان الامر يستعمل لستة عشر معنى كالوجوب والاباحة

فما سأتى فيجب التوقف الخ لاني تعيين الموضوع له فان الامر عنده موضوع بالاشتراك اللفظي للوجوب والتدب والاباحة والتهديد (قوله ولا الاشتراك لفظا الخ) اعلم أولاً أن الاشتراك اللفظي عبارة عن كون اللفظ موضوعا لكل واحد من المعاني ابتداء والاشتراك المعنوي عبارة عن كون اللفظ موضوعا لمعنى واحد كلي له أفراد وثانيا انه روى عن الشافعي انه مشترك لفظا بين الوجوب والتدب ونقل عن الشيخ أبي منصور

الما تيردي انه موضوع للاقتضاء حتما كان أو ندبا فصار مشتركا معنويا بينهما وقبل هو مشترك لفظا بين الوجوب والتدب والاباحة وقبل مشترك معنى بين هذه الثلاثة بأن يكون موضوعا للذن الشامل لهذه الثلاثة وهو مذهب المرتضى من الشيعة (قوله ولم يذكره) أي الاشتراك (قوله لانه يفهم الخ) فانه لما نفي كون التدب والاباحة موجب الامر فهم أنه ليس مشتركا لفظا بين الاثنين أو الثلاثة ولما قال ان موجب الامر الوجوب فهم انه ليس مشتركا معنى بين الثلاثة أو الاثنين فانه على الاول موجب الاذن وعلى الثاني موجب الاقتضاء على ما مر آنفا تدبر (قوله وأدناه التدب) فان في الاباحة الطرفان متساويان وأما المنع عن الترك كما هو في الوجوب فأمر زائد على الرجحان (قوله فكاتبوهم الخ) قال الله تعالى والذين يبتغون الكتاب مما ملكت أيمانكم فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا أي صلاحا واستطاعة لاداء مال المكتوبة وهي أن يقول السيد لبعده كاتبك على كذا من المال فان أداءه عتق وان بقي عليه شيء فهو عبد فأمر المكتوبة ههنا للتدب (قوله أن يكون) أي الفعل (قوله فاصطادوا) فالاصطياد مباح (قوله لستة عشر معنى) ا الوجوب نحو أقيموا الصلاة ب الاباحة كما مر آنفا ج التدب كما سبق د التهديد وهو مخاطبة الغير بالغضب ففعلوا ما شئتم ويقرب منه الانذار وان جعلوه قسما آخر وهو ابلاغ مع تخويف نحو قل تمتع بكفرك قليلا ه التهجين نحو فأتوا بسورة من مثله و الارشاد ففعلوا وأشهدوا ذوي عدل منكم وهو قريب من التدب لأنه يتعلق بالمصالح الدنيوية والتدب

لثواب الآخرة أو التسخير نحو كونه فائدة خاسنة ح. الامتنان فهو كواحد من الامور التي لا تمتثلان بفريضة قوله بعملهم وتكلموا بالاحكام نحو قوله تعالى ادخلوها بسلام آمنين فانما السبب في فريضة على ان الامر بالاكرام والاهانة كما تقول لمن تهنئته ذق يا التسوية كقوله تعالى اصبروا اولاً وتصبروا يث الدعا نحو اللهم اغفر لي يج التمتني نحو بامالك ليقض علينا ربك يد الاحتقار نحو قول موسى عليه السلام لسحرة فرعون احتقار اللهم ألقوا ما أنتم ملقون به التكوين نحو كن بو الناديب نحو قوله عليه السلام لابن عباس رضي الله عنهما كل مما يليك وهو قريب من التذنب الا ان التذنب لثواب الآخرة والتاديب لتهذيب الاخلاق واصلاح العادات (قوله الوجوب حقيقة الامر الخ) المراد بالوجوب اللزوم وهو الوجوب اللغوي لا الفقهي فيشمل الواجب القطعي والظني لان من أفراد الامر ما ثبت بخبر الواحد وهو ظني ولو خص بالامر القرآني لكان معناه اللزوم القطعي لانه قطع بما كذا في مشكاة الانوار (قال بعد الخطر) أي بعد ان يكون المأمور به محظوراً ومنعوا عاقل الامر (قوله من قال) أي من الشافعية (قوله واذا حلت الخ) أي اذا خرجتم من الاحرام فاصطادوا فالاصطياد كان حلالاً مباحاً ثم حرم بسبب الاحرام فكان قوله (٣٨) تعالى فاصطادوا اعلاماً بان سبب التحريم قد ارتفع وعاد الامر الى أصله (قوله

سواء كان بعد الخطر أو قبله لانتفاء الخيرة عن المأمور بالامر بالنص واستحقاق الوعيد لتاركه والندب والتهديد والتجيز والارشاد والتسخير وغير ذلك فخالقهم فريضة على أحداهم يعمل به فيجب التوقف حتى يتعين المراد وعندنا الوجوب حقيقة الامر فيجمل عليه مطلقه ما لم تقم فريضة خلافه واذا قامت فريضة يحمل عليه على حسب المقام (سواء كان بعد الخطر أو قبله) متعلق بقوله وموجبه الوجوب ورد على من قال ان الامر بعد الخطر لا يباحة وقوله للوجوب على حسب ما يقتضيه العقل والعادة كقوله تعالى واذا حلت فاصطادوا ونحن نقول ان الوجوب بعد الخطر أيضاً مستعمل في القرآن كقوله تعالى فاذا انسلخ الائمة الحرم فاقبلوا المشر كين حيث وجدتموهم والاباحه في قوله تعالى واذا حلت فاصطادوا لم يفهم من الامر بل من قوله تعالى أحل لكم الطيبات ومن ان الامر بالاصطياد انما وقع منه ونفع للعباد واذا كان فرضاً فيكون حراً عليهم فينبغي ان يكون الامر عند الاطلاق للوجوب وانما يحمل على غيره بالقرائن والمجاز ثم شرع في بيان دلائل الوجوب فقال (لانتفاء الخيرة عن المأمور بالامر بالنص) أي انما قلنا ان موجبه الوجوب لانتفاء الاختيار عن المأمورين المكلفين بالامر بالنص وهو قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم لان معناه اذا حكم الله ورسوله بأمر فلا يكون لمؤمن ولا مؤمنة أن يكون لهم الاختيار من أمرهما أي ان شاءوا قبلوا الامر وان شاءوا لم يقبلوا بل يجب عليهم الائتمار بأمرهما ولا يكون ذلك الا في الواجب وقيل النص هو قوله تعالى ما منعك أن لاتسجد اذا أمرت بك خطاباً لابل يس أي ما بقي لنا الاختيار بعد أن أمرت بك فلم تترك السجود (واستحقاق الوعيد لتاركه) عطف على قوله انتفاء الخيرة الخ أي انما قلنا ان موجبه الوجوب لاستحقاق الوعيد لتاركه الامر بالنص وهو

وفتح الثاني الاختيار كذا في الغياث وقوله عن المأمور وقوله بالنص متعلقان بالانتفاء وتعلق الثاني قوله بعد تقييد الانتفاء بالاول وقوله بالامر متعلق بالمأمور وما في مشكاة الانوار من أن بالامر متعلق بالوجوب فسطط لانتفاء اليه (قوله أي انما قلنا الخ) ايما الى أن الجار في لانتفاء الخيرة الخ متعلق بقوله وموجبه الوجوب الخ (قوله وهو) أي النص (قوله لهم) الضمير راجع الى المؤمنين والمؤمنات وانما جاع لهم مهمما من حيث انهما في سياق النبي (قوله من أمرهم) الضمير راجع الى الله ورسوله وانما جاع للتعظيم (قوله اذا حكم الله ورسوله الخ) ايما الى أن القضاء في هذه الآية بمعنى الحكم كما في قوله تعالى وقضى ربك أن لاتعبدوا الاياه أي حكمه وليس القضاء ههنا بمعنى الخلق كما في قوله تعالى فقضاهن سبع سموات أي خلقهن لان اسناده الى الرسول يابى عن هذا المعنى وأما إطلاق القضاء على تعلق الارادة الالهية بوجود الشيء من حيث انه يوجب فجاز لا بصار اليه (قوله الائتمار) في منتهى الارب ائتمروا بما نرى غود (قوله وقيل النص الخ) انما أورد كلمة التبريض ايما الى أن النص الاول أقوى دلالة لانتفاء الخيرة صراحة وهذا النص يدل عليه التزاما (قوله أن لاتسجد اذا أمرت بك) أي بالسجود بقوله اسجدوا لادم وكلمة لا مزيدة (قال الوعيد) قالوا في الخبر الوعد وفي الشرع الوعيد

(قوله عن امر الرسول) أي **الجمهورية** في قوله تعالى **يحيى بن زكريا** وجميع الرسل والامر مصدر مضاف فيصير **الجمهورية** لعدم الدلالة على المعهود وإذا كان **الانسان** عاقل **الجمهورية** واجبا كان **الانسان** بما أمر الله به واجبا بالطريق الاولى (قوله عليه) أي على هذا الاستدلال (قوله انه موقوف الخ) تقر بهذا الايراد أن الاستدلال بهذا النص موقوف على ان يكون هذا الامر أي قوله تعالى فليحذر للوجوب وكون هذا الامر للوجوب ممنوع لا بد له من برهان وان قيل في اثباته ان موجب الامر للوجوب فنقول ان هذا عين المطلوب فتوقف الدليل على المطلوب وهي المصادرة على المطلوب (قوله وانه الخ) معطوف على قوله انه موقوف الخ (قوله على وجه الانكار) فالوعيد الوارد في الآية انما هو في حق المنكرين لا امر الرسول دون التاركين (قوله ان سياق الكلام الخ) توضيحه ان النزاع انما هو في ان موجب الامر للوجوب وليس النزاع في ان الامر يستعمل للوجوب فهنا سياق الكلام دال على ان هذا الامر أي فليحذر مستعمل للوجوب اذ لا معنى لندوبية الحذر ولا لباحته بل الحذر عن اصابة المنكر وهو واجب فكون هذا الامر للوجوب لا يتوقف على البرهان ولا على الدعوى حتى يلزم المصادرة على المطلوب (قوله وان المخالفة الخ) معطوف على قوله ان سياق الكلام الخ وهو جواب عن الايراد الثاني (قوله انما تطلق الخ) (٣٩) لان المخالفة ضد الموافقة وهو اتان

المأمورية (قوله فتأمل) لعله
اشارة الى الدقة (قوله على
ما قبله) أي قول المصنف
لاتقاء كثيرة الخ (قوله
عليه) أي على ان موجب
الامر للوجوب (قوله لانهم
أجمعوا الخ) فيه ايماء الى
أن مراد المصنف اجماع
أهل اللغة والعرف ويمكن
أن يقال ان المراد من
الاجماع في كلام المصنف
اجماع الامة وتقر به أن
الامة في كل عصر كانوا
مراجعين في ايجاب
العبادات الى الأوامر
ويستدلون بصيغة الامر
اذا تجردت عن القرائن

ودلالة الاجماع والمعقول

قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم أي فليحذر الذين يخالفون عن أمر الرسول عليه السلام ويتركونه أن تصيبهم فتنة في الدنيا أو عذاب أليم في الآخرة وهذا الوعيد لا يكون الا بترك الواجب ولكن يرد عليه أنه موقوف على أن يكون هذا الامر أيضا للوجوب وهو ممنوع وأنه لم لا يجب وزان تكون المخالفة على وجه الانكار دون التارك والجواب أن سياق الكلام دال على أن هذا الامر للوجوب بدون احتياج الى برهان ومصادرة على المطلوب وان المخالفة في استعمالهم انما تطلق على ترك العمل به فتأمل (ودلالة الاجماع والمعقول) عطف على ما قبله وفي بعض النسخ وكذا دلالة الاجماع والمعقول يدلان عليه فينثذروا جملة مستقلة معطوفة على مضمون سابقها وحاصله أن دلالة الاجماع تدل على أن الامر للوجوب لانهم أجمعوا على أن كل من أراد أن يطلب فعلا من أحد لا يطلب الا بلفظ الامر والكمال في الطلب هو الوجوب والاصل في الاشتراك فتعين أن موجب الوجوب وانما قال دلالة الاجماع لان نفس الاجماع لم ينقد على أن موجب الوجوب لانه مختلف فيه بل انما الاجماع على شيء يدل عليه وكذا الدليل المعقول يدل على أن الامر للوجوب وهو أن تصاريح الافعال كلها كالماضى والمستقبل والحال دال على معنى مخصوص فينبغي أن يكون الامر كذلك دال على معنى الوجوب وليس هذا لاثبات اللغة بالقياس بل لاثبات كون الاصل عدم الاشتراك وقيل المعقول هو أن السيد اذا أمر غلامه بفعل ولم يفعل استحق العقاب فلم يكن الامر للوجوب لما استحق ذلك وقد نقل في بيان النصوص والمعقول وهو أخرز كتهلاطاب ثم شرع المصنف

على الوجوب ولا يعدلون عن الوجوب الى غير الوجوب الاقرينة وهذا اذا نفع فيما بينهم فكان اجماعا منهم على أن الامر للوجوب كذا في التحقيق (قوله لا يطلب الا بلفظ الخ) فان قلت ان الحصر ممنوع لتحقق الطلب بدون لفظ الامر كقوله حتمت وأزمت عليك وأوجب عليك قلت ان هذه في الاصل اخبارات عن الايجاب والطلب وكلامنا في الطلب الانشائي فتدبر (قوله والكمال في الطلب الخ) فان كمال الطلب انما يكون اذا لم يرخص الطالب ترك المأمور به اذ لو رخص لم يكن طالبا من كل وجه ولا قصور في الصيغة ولا في ولايه المتكلم فانه مفروض الطاعة فملك الازام الكامل (قوله والاصل في الاشتراك) فاللفظ اذا دار بين الاشتراك والحقيقة والمجاز يحمل على الحقيقة والمجاز (قوله مختلف فيه) أي بين الائمة المجتهدين (قوله على شيء) وهو أن كل من أراد أن يطلب فعلا من أحد لا يطلب الا بلفظ الامر (قوله عليه) أي على ان موجب الامر للوجوب (قوله على معنى مخصوص) لا يوجد الا في ذلك اللفظ الموضوع له فالماضى يدل على المضى والمستقبل على الاستقبال والحال على الحال فينبغي الخ (قوله وليس هذا الخ) دفع دخل مقدر تقر به ان كون موجب الامر للوجوب أمر لغوي وقد أثبتوه بالمعقول فصار هذا الدليل لاثبات اللغة بالقياس وهو غير جائز وحاصل الدفع ان هذا ليس لاثبات اللغة بالقياس بل لاثبات كون الاصل عدم الاشتراك فان كلامنا من الماضى والمستقبل والحال دال على معنى خاص ليس مشتركا فكذلك الامر لا يكون مشتركا لاثبات كون الاصل عدم الاشتراك بل اللفظ واحد فتأمل (قوله استحق) أي الغلام (قوله ذلك) أي العقاب (قوله وبعوه أخر) منها انه تعالى قال واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون

أمره فامر كما يقال كسره فانكسر وهذا يقتضي أن لا يتحقق الأمر بدون الاثبات كما لا يكون الكسر بدون الاتكسار كذا قال المصنف في الكشف وتعقبه ابن الملك بأن الخلاف في صيغة الأمر نحو افعل وغيره لافي لفظ الامر فلا يكون الدليل اراد على المدعى ومنها ان ترجيح الفعل لازم لصيغة الامر بالاستقراء فانتفت الاباحة والنسب أيضا مستل للفرق الظاهرين قولك اسقني ونبتك ان تسقني فانه يذم بالترك في الاول دون الثاني فبقى الوجوب فهو موجب الامر (قوله لان كل واحد منهما) أي من الاباحة والنسب وهذا تصحيح للضمير في لانه (قوله منهما) أي من الامرين الدين استعمال في النسب والاباحة (قوله وهو) أي الاستعمال في بعض المسمى وجرته معنى الحقيقة القاصرة التي أريدت في كلام المصنف بلفظ الحقيقة وهذا كما لو أطلق لفظ الانسان على مقطوع اليد فكان حقيقة قاصرة فالتقسيم حينئذ ثلاثي بأن اللفظ اذا استعمل في تمام الموضوع له حقيقة كاملة واذا استعمل في جزء الموضوع له حقيقة قاصرة وان استعمل في

واذا أريد به الاباحة أو الندب فقيل انه حقيقة لانه بعضه وقيل لانه جازأصله) الكلام في هذا الفصل في أربعة مواضع أحدها في خصوص المراد بهذه الصيغة فقال بالجه وربما ثبت خصوص الصيغة ثبت خصوص المراد وقال بعض الشافعية انه مجمل في حق الحكم فيتوقف حتى يتبين المراد بالدليل لان هذه الصيغة اشتملت لمعان مختلفة للإيجاب والندب والاباحة والتقريع والتوبيخ والسؤال والالهام والتكوين والارشاد وهو لمنافع الدنيا والندب لثواب الآخرة والتسوية والاهانة والتجيب والاختيار والاحتقار والانذار كقوله تعالى أقيموا الصلاة وكاتبوهم فاصطادوا واستغفر من استطعت أي أزعج الى المعاصي بصوتك أي بدعائك فهذا على الاستبعاد عن أن يملك أو يقدر عليهم لقوله تعالى ان عبادي ليس لعلهم سلطان فمن شاء فليؤم ومن شاء فليكفر وبناتقبل منافات بهامن المغرب كن فيكون وأنها اذا تابعتهم اصبروا ولا تصبروا ذاك أنت العزيز الكريم أسمع بهم فليضحكوا قليلا القواما أنهم ملقون تمتعوا ولتكن كقوله * ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي * واذا اختلفت وجوه الاستعمال صار مجملا في حق الحكم ولا يتعين شيء منها بالدليل ولنا ان العبارات كما لا تنصر عن المعاني فكذا كل عبارة يكون لمعنى خاص باعتبار أصل الوضع ولا يثبت الاشتراك الإيعارض اختلاط القيلتين أو اللابتلاية أو لفعل من الواضع وصيغة الامر لفظ خاص من تصارييف الفعل فيكون لمعنى خاص باعتبار أصل الوضع واستعماله لمعنى آخر بطريق المجاز ومتى وقع التعارض بين الاشتراك والمجاز فالحجاز أولى لانه أغلب وأبلغ والاشتراك يحل بالتفاهم ويحتاج الى قرينتين * وثانيها في تعيين المراد فقال بعض أصحاب مالك موجه الاباحة لان الامر لطلب وجود الأمور به من الأمور ولا وجود الا بالاثبات فدل على انفتاح طريق الاثبات عليه ضرورة وأدناه الاباحة وقال أكثر الاشعرية والمعتزلة حكمه الندب لان الامر لطلب الفعل فلا بد من اثبات ما يترجم به الفعل على الترك وذا قد يكون بالالزام وقد يكون بالنسب وهو أدنى فثبت لتيقنه وعندنا موجه الوجوب لان الامر لما كان لطلب الأمور به فطلقه ينصرف الى الكامل من الطلب لانه لا قصور في الصيغة ولا في ولاية المتكلم فانه مقتضى الطاعة يملك الالزام والكامل فيما قلناه مطلوب من كل وجه فأما الطلب على وجه فيه رخصة الترك وهو الندب فهو مطلب من وجه دون وجه والموضوع للشيء محمول على الثابت من كل وجه وفيه رعاية الاحتياط الآن عند مشايخ العراق من أصحابنا حكمه وجوب العمل والاعتقاد قطعاً وعند مشايخ سمرقند منهم

في بيان أنه اذا لم ير جبالا امر الوجوب فاذا حكمه فقال (واذا أريد به الاباحة أو الندب) أي اذا أريد بالامر الاباحة أو الندب وعدل عن الوجوب حينئذ اختلف فيه (فقيل انه حقيقة لانه بعضه) أي ان الامر حقيقة في الاباحة والندب أيضا لان كل واحد منهما بعض الوجوب وبعض الشيء يكون حقيقة قاصرة لان الوجوب عبارة عن جواز الفعل مع حرمة الترك والاباحة هي جواز الفعل والترك على السواء والندب هو جواز الفعل مع رجحانه فيكون كل منهما مستعملا في بعض معنى الوجوب وهو معنى الحقيقة القاصرة التي أريدت بلفظ الحقيقة وهو مختار نفي الاسلام (وقيل لانه جازأصله) أي قيل انه ليس بحقيقة حينئذ بل مجاز لانه قد جازأصله وهو الوجوب لان الوجوب هو جواز الفعل مع حرمة الترك والاباحة جواز الفعل مع جواز الترك والندب هو رجحان الفعل مع جواز الترك فالجواب أن من نظر الى الجنس الذي هو جوار الفعل فقط ظن أنه مستعمل في بعض معناه فيكون حقيقة قاصرة ومن نظر الى الجنس والفصل جميعا ظن أن كلا منهما معان متباينة وأنواع على حدة فلا يكون الإيجازا وأما تحقيق أن هذا الاختلاف في لفظ الامر أو في صيغة الامر فمذكور في التلويح عما لا مزيد عليه ثم لما فرغ المصنف

الخارج عن الموضوع له فجاز (قال وقيل) القائل الشيخ أبو الحسن التكرخي والشيخ أبو بكر الجصاص وعامة الفقهاء رجه

(قوله حينئذ) أي حين اذا استعمل في الندب والاباحة (قوله فمذكور في التلويح الخ) تنقيح ما في التلويح وغيره ان بعضهم قالوا

ان الاختلاف في أن اطلاق

لفظ أم وعلى الصيغة
المستعملة في التنب كقوله
تعالى فكاتبوهم وعلى
الصيغة المستعملة في الاباحة
كقوله تعالى كلوا واشربوا
حقيقة أو مجاز وبعضهم
قالوا ان محل الخلاف
صيغة الامر أى ما صدق
عليه لفظ الامر واستدل
على الاول بأن نحر الاسلام
الزبدوى أثبت أولا كون
صيغة الامر حقيقة
للوجوب خاصة ونفى كون
الصيغة مشتركة بين الوجوب
وغيره ثم ذكر هذا الخلاف
واحتار أن الامر حقيقة
إذا أريد به الاباحة والندب
وقال هذا أصح فعلم أن
الاختلاف انما هو في
اطلاق لفظ الامر لاني
صغته والالزم التنافي
بين قوليه واستدل على
الثاني بأنه لم يقل بكون
المباح مأمورا به الا الكعبى
من المعتزلة فعند الكل
اطلاق الامر على صيغة
الاباحة مجازا وما اطلاق
الامر على صيغة الندب
فقد خالف فيه الكرخي
والخصاص كما في أصول
ابن الحاجب وغيره فنظم
الاباحة والندب في سلك
واحد وتخصيص الخلاف
بالمكرخى والخصاص ينادى
على أن محل الخلاف ليس
اطلاق لفظ الامر والفريقين
أدلة تذكر في المبسوطات

الشيخ أبو منصور رحمه الله حكاه الوجوب عملا لا اعتقادا على طريق اليقين بل يعتقد على الاجتهاد ما أراد الله تعالى به من الإيجاب أو المذهب حق ولكن يأتي بالفعل لا محالة لأن هذه الصيغة ليست للوجوب بعينها فعيها توجب دلا وجوب بل عند تجردها عن القرائن واحتمال وجود القرينة قائم الآن مجرد الاحتمال غير معتبر عند مشايخ العراق لما مر من أن الاحتمال الناشئ من غير دليل لا يعتبر به ألا ترى أن المرفى في الكثرة الشابة يحتمل أن يكون غير ما كان في الكثرة الاولى لجواز أن يذهب به ويخلق غيره مكانه بلا تفاوت ولا يشك أنه في الكثرة الثانية عين ما كان في الكثرة الاولى فظهر أن الاحتمال الناشئ من غير دليل ظاهر باطل والدليل على أنه للوجوب انتفاء الخيرة عن المأمور بالامر بقوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمرا أن يكون لهم الخيرة من أمرهم والقضاء عبارة عن الحكم والندب والاباحة لا ينفقان الخيرة واستحقاق الوعيد لتاركه بقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم ألحق الوعيد لتاركه والوعيد لا يستحق الابتك الواجب فالمراد بالآية أمر الرسول عليه السلام فإنه بناء على قوله لا تجعلوا دعاة الرسول ينسكم كدعاة بعضكم بعضا ولأن نارك المأمور به عاص وفاسق لقوله تعالى أعصيت أمري لا يعصون الله ما أمرهم ولا أعصى لك أمرا ففسق عن أمر به وهما يستحقان الوعيد بالنص ولأنه لا يكون عاصيا وفاسقا بترك الامتثال إلا أن يكون موجبه الالتزام ولأن الفسق اسم لفعل حرام وكذا المعصية ولو لم يجب الائتمار لم يكن خلافا مما ودلالة الاجماع فان من أراد أن يطلب فعلا من غيره لا يجحد لفظا موضوعا لظاهر امره سوى قوله افعل فدل أن هذه الصيغة موضوعة لهذا المعنى والدليل المعقول وهو أن تصاريح الافعال وضعت لمعان على الخصوص فلفظ الماضى موضوع للضى وكذا لفظ الحال للعالم واحتماله أن يكون للاستقبال لا يخرج عن موضوعه ثم سائر المعاني التي وضعت لها الالفاظ كانت لازمة لملقها الآن يقوم الدليل بخلافه فكذا معنى طلب المأمور به لهذه الصيغة يكون حقا لازما لها على أصل الوضع (س) هذا انما يصح أن لو وضعت هذه الصيغة لطلب المأمور به (ج) انه معنى مطلوب وقد مست الحاجة الى التعبير عنه فوجب أن يكون له صيغة مفردة وتلك الصيغة افعل أو غيرها وبطل الثاني اجماعا فنعين الاول ولأن موجب الامر الائتمار لغة يقال أمرته فأتعركا يقال كسرت فأنكسر وهدمته فاهدم فهذا يقتضى أن لا يتحقق الامر بدون الائتمار كما لا يكون الكسر بدون الانكسار إلا أن الوجود لو اتصل بالامر لسلط الاختيار من المأمور وللمأمور عندنا ضرب من الاختيار وإن كان ضروريا لانه خلقه مختارا فكان مجبولا عليه وليس له اختيار كلي فذا من خواص الالهية ولكن له الاختيار بقدر ما يتنفي به الجبر ويستحق الثواب بالاقدام على الائتمار فتراخى الوجود الى حين اختياره تفاديا عن الجبر وبقي الوجوب المقتضى الى الوجود حكاية قضاء الحق اللفظ بالقدر الممكن ألا ترى أنه لما أنبأنا الله تعالى عمالا اختياره أنبأنا عن الائتمار مقرونا به فقال كن فيكون فلو لم يكن الوجود مقصودا بالامر لما استقام أن يكون مجازا عن سرعة الإيجاد كما ذهب اليه الشيخ أبو منصور والقاضى أبو زيد والمعنى أن ما قضى من الامور وأراد كونه يتكون من غير توقف ولا قول فله لان المعدوم لا يؤمر ولما استقام قرينة للإيجاد كما هو مذهب الفقهاء فعندهم في الإيجاد والتكوين وخطاب كن من غير تشبيه كما زعمت الكرامية بان كلامه حادث في ذاته ولا تعطيل كما زعمت المعتزلة فعندهم انما صار متكلما بخلق هذه الحروف في اللوح وهو تعطيل اذا المتصف بالتكلم من قام الكلام بذاته وقد أجرى سنته أن يقول في الإيجاد كن فتؤمن به كالتنطق به النص وما هو كائن في علمه كالوجود فصيح الخطاب وفائدته اظهار العظمة واعلام اللائكة بذلك الفعل وقال ومن آياته

(الفرد عن بيان الوجهين وحكمه) أي (٤٣) عن بيان موجب الأمر وحكم الأمر (قوله أولاً) اعلم أنه لا خلاف في أن

ان تقوم السماء والارض بأمره فجعل القيام موجب الأمر فيه بالاختيار له وهو ليس على حقيقة الوجود مقصودا بالأمر (من) الائتمار ليس موجب الأمر لانه كما يقال أمرته فأنكر يقال أمرته فعمى وليس العصيان موجب الأمر (ج) انما يقال أمرته فعمى لما امر أن الائتمار تراخى الى حين اختياره وجاز أن لا يختار الائتمار ونسكووا بقوله عليه السلام لولا أن أسئق على أمتي لأمرتهم بالسؤال عند كل صلاة على أنه للوجوب فان لولا انتفاء الشيء لوجود غيره فبإلزام انتفاء الأمر لوجود المشقة لكن السؤال مندوب فيلزم أن لا يكون المندوب ما موراه وهو لا يتم لانه أعلمهم ارادة الوجوب بنقطة المشقة وقول الواقفية يفضي الى التوقف في النهي أيضا لاحتمال لانه يحجب للخطر والكراهة والمشقة كالنهي عن اتخاذ الدواب كراسي وعن المشي في نعل واحد فيتقدم وجه ما هو باطل اذ حكم أحد الضدين بخالف حكم ضد الآخر وما اعتبره الواقفية من الاحتمال يبطل الحقائق كلها فإما من حقيقة الاحتمال الجواز وما ذكره وامن الاحتمال فمتبره في أن لا يجعله محكما مجرد الصيغة لافي ان لا تثبت موجبها أصلا * ونالتهافي ان الأمر بعد الخطر وقبله سواء فيكون للإيجاب في الحاسبين وقال بعض الشافعية انه لا باحة لقوله تعالى وإذا حالتم فاصطادوا ولانه لازالة الخطر ومن ضرورته الاباحة ولنا أن مقتضى هذه الصيغة الإلزام لما امر ولم تتفاوت صيغة الأمر بعد الخطر وقبله فلا تتفاوت حكمه والاباحة فيما ذكر والاجماع أولان الاصطياذ شرع لنا لاعلينا وما شرع لنا لا يصلح ان يجب علينا على أن الأمر بعد الخطر كما ورد الاباحة وورد للوجوب فالأمر يقتل شخص حرام القتل بالاسلام أو بعد الذمة بارتكاب سبب موجب للقتل كالردة وقطع الطريق والزنا والقتل بغير حق للوجوب وان وردت بعد الخطر فتعارضوا ولم يقتضى للوجوب * ورابعها انه اذا أريد بالأمر الاباحة أو الندب فقليل انه حقيقة لانه بعضه لان بالإيجاب هذا وزيادة فكان قاصرا للمغايरा وقال الكرخي والجصاص انه مجاز لانه لا يجوز نفي ما هو حقيقة ولو قال ما أمر في الله تعالى بصلاة الضحى كان صادقا فسدل انه مجاز لانه جاز أصله وتعداه وما ذكر أنه بعضه قلنا فاطلاق اسم الكل على البعض مجاز

فصل في موجب الأمر في حكم التكرار * (الصحاح أن الأمر بالفعل لا يقتضى التكرار ولا يحتمله سواء كان معلقا بشرط أو مخصصا بوصف أو لم يكن

رحمه الله عن بيان الموجب وحكمه أراد أن يبين أنه هل يحتمل التكرار أو لا فقال (ولا يقتضى التكرار ولا يحتمله) أى لا يقتضى الأمر باعتبار الوجوب التكرار كإذهب اليه قوم ولا يحتمله كما ذهب اليه الشافعى رحمه الله يعنى إذا قبل مثلاً صلوا كان معناه افعلوا الصلاة مرة ولا يدل على التكرار عندنا أصلاً وذهب قوم الى أن موجب التكرار لأنه لما نزل الأمر بالحج قال أقرع بن حابس ألعمانه هذا يا رسول الله أم لا ليدفهم التكرار مع أنه كان من أهل اللسان ثم لما علم أن فيه حرجاً عظيماً أشكل عليه فسأل وذهب الشافعى رحمه الله الى أن محتمله التكرار لأن اضرب مختصر من أطلب منك ضرباً وهو نكرة والنكرة فى الإثبات تخص لكنها تحتمل العموم فيعمل عليه بقريضة تفترق بها والفرق بين الموجب والمحتمل أن الموجب يثبت بالنية والمحتمل يثبت بالنية ودليلنا سابقى (سواء كان معلقاً بشرط أو خصوصاً بوصف أو لم يكن) رد على بعض أصحاب الشافعى رحمه الله فإنهم ذهبوا الى أنه إذا كان الأمر معلقاً بشرط كقوله تعالى وإن كنتم جناباً طهروا أو خصوصاً بوصف كقوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما يتكرر بتكرار الشرط والوصف فإن الغسل يتكرر بتكرار الجنابة والقطع يتكرر بتكرار السرقة وعندنا المعلق بالشرط وغيره وكذا الخصوص بالوصف وغيره سواء فى أنه لا يدل على

الامر المقيد بالتكرار
 يفيد التكرار والامر
 المقيد بالمرة يفيدها انما
 الاختلاف في الامر المطلق
 (قوله التكرار) هو الفعل
 مرة بعد اخرى (قوله قوم)
 منهم ابو اسحق الاسفرايني
 من اصحاب الشافعي (قوله)
 قال اقرع بن حابس الخ)
 روى احمد عن ابن عباس
 قال قال رسول الله صلى
 الله عليه وسلم يا ايها الناس
 ان الله كسب عليكم الحج
 فقام الاقرع بن حابس فقال
 في كل عام يا رسول الله قال
 نعم لو قلت نعم لوجبت ولو
 لم تعلموا بها ولن تستطيعوا
 الحج مرة فمن زاد فطوق
 (قوله ثم لعلم) أي الاقرع
 ابن حابس ان في التكرار
 خراجا (قوله فسأل) والجواب
 ان الاقرع بن حابس عرف
 أن سائر العبادات تتعلق
 بالاسباب المتكررة كتعلق
 الصلاة بالاوليات والصوم
 بالشهر وقد رأى أن الحج
 يتعلق بالوقت بحيث لا يصح
 أدائه قبله وهو متكرر
 ويتعلق بالبيت وهو غير
 متكرر فاشتبه عليه حاله
 فسأله وليس سؤاله لفهمه
 التكرار من الامر كما قلتم
 تدبر (قوله في الاثبات الخ)
 بخلاف المصدر في النهي
 فإنه يعم لانه منكرة في موضع
 النهي (قوله علمه) أي

على العموم والتكرار (قوله ودليلنا) أى على أن الأمر لا يقتضى التكرار ولا يحتمله (قوله والقطع بتكرار الخ) التكرار
فإن الوصف كالشرط والشرط مثل العلة والعلة بتكرار الحكم بتكرارها فكذا اشتراط الوصف فكذا اشتراط الوصف وتنع أو لا تكون

الشرط مثل العلم فانما يقتضي وجود المعلول والشرط لا يمتنع فيه وإنما يتكرر الحكم بتكرار العلم كما قيل (القاتل الفاضل الشيرازي في حاشيته على شرح المختصر العضدي ٨٥ منه) ان الامر اذا علق بعلة لم يجب تكرار الفعل بتكرار العلة بل لو وجب تكرره كان مستفاداً من دليل آخر فتدبر (قال على أقل جنسه) أي أقل جنس الفعل المأمور به (قوله استدرالك) أي دفع التوهم الناشئ من الكلام السابق وهو قول المصنف ولا يمتنع (قوله على أقل جنسه) وهذا هو المتبادر (قوله كل الجنس) وهذا هو غير المتبادر (قوله لا من حيث الخ) أي لا من حيث ان كل الجنس عيده حتى يحصل التكرار بل (٤٣) من حيث انه فرد فالفرد ما لا تركب فيه والعصمة ما يتركب من

الافراد فبين العدد والفرد تناف (قوله ولا من حيث الخ) معطوف على قوله لا من حيث انه الخ أي لا من حيث ان كل الجنس مدلوله أي مدلول الامر (قال حتى اذا قال الخ) قيل ان الطلاق ليس بمبدأ طلق بل مبدأ طلق يشغل عليه والمراد في مسألة عدم اقتضاء الامر التكرار تكرار المبدأ فإيراد هذا التفریع هنا انما هو للمشاركة في الاشتغال (قوله لانه عدد محض) أي ليس (المفيد بحر العلوم مولانا عبد العلي رحمه الله ٨٥ منه) أن اعتبار مجموع الثلاث واحدا وعدم اعتبار مجموع الفسدين واحدا مع عروض الوحدة الاجتماعية موضع تأمل لانه من وجه ويمكن أن يقال بأن مجموع الثلاث لا يمتنع التعدد كالفرد الحقيقي فهو فرد حكي بخلاف مجموع الاثنين

ولكنه يقع على أقل جنسه ويحتمل كله) بدليله وقال بعض مشايخنا لا يوجب ولا يمتنع الا أن يكون معلقا بشرط كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا أو مخصوصا بوصف كقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا والساقي والسارقة فاقطعوا أقم الصلاة لدلوك الشمس فانما يتكرر بتكرار ما قيدت به وقال الشافعي لا يوجب التكرار ولكنه يمتنع (قوله بعضهم مطلقه يوجب العموم والتكرار لا بدليل وهو محكي عن الزني (حتى اذا قال الامر أنه طلق نفسك) ثم لا أن تطلق نفسها واحدة وتنين وثلاثة جملة ومتفرقة عنده هؤلاء وعند الشافعي يمتنع الثلاث والمثنى حتى اذا نوى الزوج الثلاث أو المثنى يقع وعندنا (يقع على الواحدة الا أن ينوي الثلاث ولا تعمل نية الثنتين الا أن تكون المرأة أمة) احتجوا بحديث الا فرج حيث سأل رسول الله عليه السلام عن الحج في كل عام أم مرة فقال بل مرة ولو قلت في كل عام لوجب ولو وجب ثم تركتموه لظلمت فلم تكن صبغة الامر في قوله عليه السلام حجوا وموجب التكرار لما أشكل عليه فقد كان من أهل اللسان ولو لم يكن محتملا لا تكرر عليه السلام سؤاله عما ليس من محتملات اللفظ فحين اشتغل ببيان معنى دفع الحرج في الاكتفاء بجملة دل أن موجه التكرار ولان صبغة الامر مختصرة من طلب الفعل بالمصدر فقوله طلق أي أوقعي بالمصدر الطلاق والمختصر كالطول واسم الفعل عام فوجب القول بعمومه كسائر ألفاظ العموم والتكرار من ضرورات العموم غير أن الشافعي يقول المصدر نكرة لانه ثبت ضرورة وبالمستكر يحصل الغرض والنكرة في الاثبات توجب الخصوص على احتمال العموم ولانه لا فرق بين دخول وادخل الا في الخبرية والامرية بإجماع أهل اللغة ومن قال بدخول زيد الدار لم يقتض التكرار ولكن يمتنع أنه دخلها مرارا فكذلك ادخل طلب الدخول على احتمال أن يكون المراد

التكرار ولا يمتنع (لكنه يقع على أقل جنسه ويحتمل كله) استدرالك من قوله ولا يمتنع كان قائلا يقول لما لم يمتنع الامر التكرار عندكم فكيف يصح عندكم نية الثلاث في قوله طلق نفسك فيقول ان الامر يقع على أقل جنسه وهو الفرد الحقيقي ويحتمل كل الجنس وهو الفرد الحكي أي الطلقات الثلاث لا من حيث انه عدد بل من حيث انه مدلول بل من حيث انه منوي واليه أشار بقوله (حتى اذا قال لها طلق نفسك انه يقع على الواحدة الا أن ينوي الثلاث) لان الواحدة فرد حقيقي متيقن والثلاث فرد حكي محتمل (ولا تعمل نية الثنتين الا أن تكون المرأة أمة) أي لا تصح نية الثنتين في قوله طلق نفسك لانه عدد محض ليس بفرد حقيقي ولا حكي وليس مدلول اللفظ ولا يمتنع الا اذا كانت تلك المرأة أمة لان الثنتين في حقها كالثلاثة في حق المرأة فهو واحد حكي كالثلاث في حقها وأما اذا قال طلق نفسك ثنتين فحينئذ انما تقع ثنتان لاجل أنه بيان تغيير لما قبله لا بيان تفسير له لان طلق لا يمتنع ثنتين حتى يكون بيانه ثم أورد المصنف رحمه الله دليلا على ما هو المختار عنده فقال

لاحتماله التعدد فان قلت ان مجموع الثلاث كما يصدق على هذه الطلقات الثلاث كذلك يصدق على الطلقات الاخر الواقعة على النساء الاخر وعلى هذه المرأة بعد النكاح الاخر بعد الطلاق فاحتمل التعدد قلت ان المراد كل أفراد جنس الطلاق المملوكة في امرأة واحدة بنكاح واحد وهو الثلاث في حق الحرية والاثنان في حق الامه فتأمل (قوله كالثلاثة الخ) فان الامه تثنى بالثنتين فيمنونه غليظة (قوله وأما اذا قال الخ) دفع دخل مقدرتقريره ان ثنتين ليس فردا حقيقيا ولا حكييا ولا مدلول اللفظ طلق ولا يمتنع لانه يصح تفسير طلق نفسك ثنتين في قوله طلق نفسك ثنتين (قوله بيان تغيير الخ) فذكر أن بيان التغيير ذكر ما يغير الحكم السابق كالشرط وأما بيان التفسير فكيف بيان الحمل والمسترك

(قال بالمصدر الخ) الباء متعلق بالطلب واللام عوض عن المضاف اليه أي مصدر ذلك الأمر وعم المصدر يستعمل المعرف والمصدر (قوله) أي انما لا يقتضي الخ) ايما الى ان قول المصنف لان صيغة الخ دليل لاصل الدعوى وليس دليلا لقوله ولا نعمل الخ كما فهمه بعض الشراح والابن الدعوى بلا دليل (٤٤) (قوله من اطلب منك الخ) المراد منه المعنى الانشائي لا الخبري والا فلا اختصار منه

مراد ان الموجب ما هو المتيقن دون المحتمل وهذا بخلاف النفي فالتكرار في النفي تم (ولنا أن لفظ الامر مختصر من طلب الفعل بالمصدر الذي هو فرد ومعنى التوحيد مرعى في ألفاظ الوحدان وذاتي الفرد الحقيقي أو الاعتباري) وهو الجنس (والمتنى بعزل عنهما) لانه عدد محض وبين العدد والفرد تناف فكلما لا يحتمل العدد الفرد فكذا عكسه وهذا لان الثابت به طلب الفعل والتكرار أمر خارجي صفة للفعل ولادلالة للوصف على الصفة ولهذا يصح نية الثلاث لانه جنس طلاقها فصار من حيث الجنس واحدا وان كان له أجزاء حقيقة ألا ترى أنك اذا عددت الاجناس كان هذا بأجزائه جنسا واحدا فانك تقول التصرفات المملوكة في النكاح والطلاق وكذا كما انك تقول نعمة الله تعالى الماء والطعام وكذا وكذا فوقع هذا الاسم على الثلاث باعتبار أنه واحد لكن الواحد فرد حقيقة وحكما فكان أحق بالاسم الفرد عند الإطلاق من الثلاث والثلاث فرد حكما فكان محتملا لفصاحبه عند التنية وما بينهما وهو الثنتان فعدد محض ليس بفرد حقيقة حتى يكون موجبا ولا حكما حتى يكون محتملا لأن تكون المرأة أمة لان ذلك كل طلاقها فالثنتان في حقها كالثلاث في حق الحرة وعلى هذا سائر أسماء الاجناس اذا كان فردا صيغة بمن حلف لا يشرب ماء أو الماء فانه يقع على الاقل ويحتمل الكل حتى يقع على قطرة عند الإطلاق ولو نوى جميع المياه يصدق فأما لو نوى قدرا من الاقدار المتخللة بين الحدين كالفوق كوزا أو كوزين أو قدحا أو قدحين لا يعمل نية تملو النوى عن صيغة الفردية حقيقة أو حكما ومثله لا آكل طعاما ونحوه أو دلالة بمن حلف لا أتزوج النساء ولا أشتري العبيد ولا أكرم بني آدم ولا أشتري الثياب فانه يقع على الاقل ويحتمل الكل لان هذا الجمع صار مجازا عن اسم الجنس لانا اذا بقيناه جعلنا معنى التعريف المستفاد بالالف واللام أو الاضافة واذا جعلناه جنسا كان فيه رعاية الأمرين أما التعريف فلانه يعرف هذا الجنس المذكور وأما الجمعية فلان كل جنس يتضمن معنى الجمع فكان العمل بهما أولى من اهدار أحدهما وقد قال الله تعالى لا تعمل لك النساء من بعدونا لا يختص بالجمع (وما تكرر من العبادات) كالصلاة والصوم ونحوهما (فبأسبابها بالاوامر)

(لان صيغة الامر مختصرة من طلب الفعل بالمصدر الذي هو فرد) أي انما لا يقتضي الامر التكرار لانه مختصر من طلب الفعل بالمصدر فقوله اضرب مختصر من اطلب منك الضرب وقوله صاوا مختصر من اطلب منكم الصلاة وقوله طلق مختصر من افعلي فعل الطلاق والمصدر المختصر منه فرد لا يحتمل العدد وكيف يحتمله (ومعنى التوحيد مرعى في ألفاظ الواحدان) فالفعل المختصر منه أولى أن لا يحتمل العدد وبهذا القدر تم الدليل على الاصل الكلّي ثم قوله (وذلك بالفردية والجنسية والمتنى بعزل عنهما) بيان للثال المختص أعني قوله طلق نفسك لان الطلاق هو الذي يتصف بالجنسية والفرد الحكي ومعزلة المتنى وأما ما سواه فلا يعلم فيه الفرد الحكي الا في آخر العمر (وما تكرر من العبادات فبأسبابها بالاوامر) جواب سؤال يرد علينا وهو أن الامر اذا لم يقتض التكرار ولم يحتمله فبأي وجه تكرر العبادات مثل الصلاة والصيام وغير ذلك فيقول ان ما تكرر من العبادات ليس بالاوامر بل بالاسباب لان تكرار السبب يدل على تكرار المسبب فايان وجد الوقت وجب الصلاة ومتى يأتي رمضان يجب الصيام

الحكي) ايما الى أن المراد بالجنسية في المتن الفرد الحكي والمراد بالفردية الفرد الحقيقي فالتوحيد يكون بالفرد الحكي ومهما والفرد الحقيقي والطلاق له فرد حقيقي وفرد حكي وهو المجموع من الثلاث في الحرية والانتقن في الامة وأما ما سوى الطلاق كالسرقة والصلاة فلا يعلم فيه الفرد الحكي أي المجموع الا في آخر العمر فانه ليس له حدم معين حتى يجعل الجملة في حكم فرد واحد فاذا انتهت العمر يعلم الفرد الحكي أي المجموع (قوله يراد) أي من جانب القائلين بالتكرار (قوله ليس بالاوامر) والا لاستغرقت العبادات الاوقات

في محل المنع تدبر (قوله) والمصدر المختصر منه فرد الخ) هذا ايما الى أن قول المصنف الذي هو فرد صفة للمصدر ثم اعلم أنه يردها أولا أنه ان أردت أن المصدر موضوع للفرد فموضوع كيف وهو موضوع للجنس من حيث هو والوحدة تستفاد من التنوين كما قالوا وان أردت أن لفظه فرد لا تنية فسلم لكنه لا يفيد فانا لانسلم أن ذلك مانع من احتمال العدد وثانيا انا نختار أن المصدر المختصر منه معرف فهو وان كان فردا لكنه اقترن باداء العموم والاستغراق فصار بمعنى كل فرد فيراد ايقاع كل فرد وهذا معنى احتمال الامر للعموم والتكرار فتأمل (قال ألفاظ الوحدان) جمع الواحد وهذا من قبيل اضافة الموصوف الى الصفة (قوله منه) أي من المصدر الذي هو فرد (قوله على الاصل الكلّي) أي أن الامر لا يقتضي التكرار ولا يحتمله (قال وذلك) أي التوحيد (قوله والفرد

كلها دوام الامر واللازم باطل بالاجماع فكذا المزموم واللازمة فلاه ليس في اللفظ اشعار بوقت وليس بعض الاوقات أولى بالتعين من البعض (قوله على ملك المال) أي بقدر النصاب الشرعي (قوله لان البيت الخ) وهو سبب الحجج بدليل أنه يضاف اليه فيقال حج البيت (قوله لنفس الوجوب الخ) تفصيله أن لنا خطاب وضع يكون الوقت سببا للوجوب فثبت الفعل حقا مؤكدا على الذمة من هذا الخطاب وهو الوجوب ولنا خطاب تكليف بالاقتضاء فطلب الفعل بإيقاعه في العين من هذا الخطاب وهو وجوب الاداء وثبتت من هذا ان لا طلب في الوجوب بل في وجوب الاداء فليس الوقت الذي هو سبب لنفس الوجوب مغنيا عن الامر الذي هو سبب لوجوب الاداء بل لا بد منه (قال وعند الشافعي الخ) قبل هذا معطوف على قوله لكنه يقع وأورد عليه (٤٥) بأنه يلزم عطف الجزئي على الكلّي وهو غير مستحسن فأشار

الشارح الى دفعه بقوله بيان لخلاف الشافعي الخ تدبر (قوله سواء كان) أي الامر وانما أقسم الشارح هذا الكلام لثلاثتهم أن الخلاف بيننا وبين الشافعي في الامر الذي من الشارع لا في غيره (قوله ذلك) أي وقوع الطلاق تنتين (قوله فلها أن تطلق الخ) في الهداية ومن قال لاهرائه طلق نفسه ولا يئله أو نوى واحدة فقلت طلقت نفسي فهي واحدة رجعية لان المقوض اليها صريح الطلاق (قوله لا شرا كهما) أي الامر واسم الفاعل (قوله لوجه التشبيه) أي تشبيه اسم الفاعل بالامر (قوله فهو) أي قوله لغة (قوله يدل عليه) أي على المصدر اقتضاء الخ فان الطالق انما يدل لغة على طلاق يكون صفة للمرأة

وهذا لان كل صلاة تكرر بتكرار وقتها الذي جعل سببها وكذا الصوم يتكرر بتكرار وقته الذي جعل سببها وهو شهر رمضان وكذا في العقوبات ولو كان التكرار باعتبار الامر لاستغرق الاوقات بحيث لا يتجاوز وقت عن وجوب المأمور به اذ ليس في اللفظ اشعار بوقت معين وليس بعض الاوقات بالتعين أولى من البعض وهو باطل بالاجماع وانما أشكل على الافرع لانه من الجائز أن يكون سبب الحج ما يتكرر وهو وقته كالصوم والصلاة ومن الجائز أن يكون سببه مما لا يتكرر وهو البيت فينبى النبي عليه السلام بقوله مرة أن السبب هو البيت وقوله لم عم لا تصم فيم صم لانهما للطلب بمنوع أو مر دو بدانه قياس وبالفرق فالانتهاء عن الفعل أبدا يمكن والاستغال أبدا لا لا يقال الامر نهى عن ضده والنهى يعم فيلزم التكرار لانه ممنوع (وكذا اسم الفاعل يدل على المصدر لغة ولا يحتمل العدد) لانه فرد (فلا يراد بآية السرقة الاسرة واحدة) لان الكل غير مراد بالاجماع (وبالفعل الواحد لا تقطع الايد واحدة) ومهما قدر على ملك المال وجبت الزكاة ولهذا لم يجب الحج في العمر الامر لان البيت واحد لا تكرر فيه لا يقال ان الوقت سبب لنفس الوجوب والامر انما هو سبب لوجوب الاداء فكيف يكون السبب مغنيا عن الامر لاننا نقول ان عند وجود كل سبب يتكرر الامر تقديرا من جانب الله تعالى فكان تكرر العبادات بتكرار الاوامر المتجددة حكما (وعند الشافعي رحمه الله لما احتمل التكرار علم أن تطلق نفسها تنتين اذا نوى الزوج) بيان لخلاف الشافعي رحمه الله في أصل كلّي على وجه يتضمن الخلاف في المسألة المذكورة يعني أن عندنا لما احتمل كل أمر التكرار سواء كان أمر الشارع أو غيره علمت المرأة في قوله طلق نفسه أن تطلق نفسها تنتين اذا نوى الزوج ذلك وان لم يشأ أو نوى واحدة فلها أن تطلق نفسها واحدة ثم أورد المصنف بتقريب بيان الامر بيان اسم الفاعل لا شرا كهما في عدم احتمال التكرار فقال (وكذا اسم الفاعل يدل على المصدر لغة ولا يحتمل العدد) فقوله يدل بيان لوجه التشبيه ولا يحتمل عطف عليه وفي بعض النسخ لا يحتمل بدون الواو فيكون هو بيان وجه التشبيه وقوله يدل وقع حالا أي كذا اسم الفاعل لا يحتمل العدد حال كونه يدل على المصدر لغة فهو احتراز عن اسم الفاعل الذي يدل عليه اقتضاء مثل قوله أنت طالق فانه خارج عما نحن فيه وسأفي بيانه (حتى لا يراد بآية السرقة الا سرقة واحدة وبالفعل الواحد لا تقطع الايد واحدة) تقرير على عدم احتمال اسم الفاعل التكرار والزام على الشافعي رحمه الله فيما ذهب اليه بيانه ان الشافعي رحمه الله يقول ان السارق تقطع يده اليمنى أو لاهم رجله اليسرى ثانيا ثم يده اليسرى ثالثا ثم رجله اليمنى رابعا لقوله عليه السلام من سرق فاقطعوه

لا على طلاق يكون بمعنى التطبيق كالسلام بمعنى التسليم وفعل الرجل هو التطبيق لا الاول فان الاول وصف ضروري تصف به المرأة لكن الطالق يدل على التطبيق اقتضاء فهو ثابت شرعا ضرورة تصحيح هذا الكلام أي وصف الزوج اياها بالطلاق الاخير كذا في العناية ومن ههنا انضح ما قال الشارح في المنية فان الطلاق المفهوم بحسب اللغة في ضمن قوله أنت طالق هو الطلاق الذي هو وصف المرأة لا التطبيق الذي هو فعل الزوج انتهت (قوله فانه خارج عما نحن فيه) فانه لا يقع بقوله أنت طالق الا واحدة وان نوى أكثر من ذلك كذا في الهداية (قوله ثم رجله اليسرى ثانيا) هذا بالاجماع اما من الكعب على ما فعل عمر رضي الله عنه وعليه أكثر أهل العلم أو من نصف القدم من معقد الشرا على ما فعل علي رضي الله عنه وودعه عقب عيشي عليه كذا نقل في بعض الحواشي عن فتح القدير (قوله من سرق الخ) قال الشيخ ابن الهمام ان الحديث بهذا اللفظ لا يعرف وأخرج الدارقطني مفسرا قال قال رسول الله صلى الله عليه

وسلم اذا سرق السارق فاقطعوا يده فان عاد فاقطعوا رجله فان عاد فاقطعوا يده فان عاد فاقطعوا رجله وهما طرق كثيرة متعددة لم تسلم من الطعن وقال الطحاوي تتبعنا هذه الاثار فلم نجد لشي منها اثرًا وفي المبسوط الحديث غير صحيح والا احتج به بعضهم في مشاورة على رضى الله عنه حين قال انى لاسحقى من الله تعالى ان لا ادع له يدًا بل كل بها ويستخفى بها ورجلا يمشى عليها وهذا حاج بقية الصحابة رضى الله عنهم فاجابوا ولئن سلم ان الحديث صحيح فيحمل على الانتساخ لانه كان في الابتداء تغليظ في الحدود ولا ترى أن النبي صلى الله عليه وسلم قطع أبدى العربيين وأرجلهم وسمل أعينهم ثم انتسخ ذلك فتأمل (قوله حتى يتوب) أو يموت (قوله الواحد) أى الحقيقى (قوله أو الكل) أى المجموع الذى هو واحد حكمى (قوله لا يعلم الخ) فلو كان المراد كل السرقات لتوقف قطع السارق على آخر الحياة وهو باطل بالاجماع (قوله الواحد) أى الحقيقى (قوله وبالفعل الخ) دفع لما يتوهم من قطع اليدين سرقة واحدة (قوله فينبغى ان لا تقطع الخ) لان القطع لا يحتمل العدد (قوله فلا بأس أن يثبت الخ) هكذا قال غير واحد ويحذره أن الآية متعرضة لليد واليمنى مرادها على ما سيجى فكأن الآية غير متعرضة للرجل اليسرى كذلك غير متعرضة لليد اليسرى فيصح اثبات قطع اليد اليسرى بنص آخر كما صرح (٤٦) اثبات قطع الرجل اليسرى بنص آخر فالفرق تحكمه والحق أن يقال ان

اثبات قطع الرجل اليسرى في المرة الثانية انما هو بالاجماع كما قال ابن الهمام رحمه الله (قوله مراداً منها الخ) أى بدليل الاجماع والسنة القولية والفعلية لما أخرج الجماعة الا ان ما حجه عن عائشة في شأن الخزومية وفيه فامر النبي صلى الله عليه وسلم بقطع يمينها ولما رواه الدارقطني من حديث صفوان بن أمية وفيه أن النبي صلى الله عليه وسلم قطع يمين السارق من الزند كذا قال على القارى وقراة ابن مسعود رضى الله عنه

وقد تعين اليمنى بالاجماع فالقول بقطع اليسرى بهذه الآية مردود وما قالوا يصح أن يقال افعل دائماً أولاداً دائماً ولودل على التكرار كان الأول تكراراً والثاني نقضاً لا يتم لانهم يقولون الأول بيان تقرير كقولك جاءنى زيد نفسه والثاني بيان المحتمل كقوله أنت طالق ان دخلت الدار ❦ وموجب الامر على ما فسرنا من الوجوب وعدم التكرار يتنوع نوعين أحدهما يرجع الى صفة فائقة بالموجب وهو نوعان أداء وقضاء وثانيهما يرجع الى صفة فائقة بغير الموجب وهو نوعان مؤقت وغير مؤقت ❦ فصل في حكم الامر * (حكم الامر نوعان أداء وهو تسليم نفس الواجب بالامر

فان عاد فاقطعوه فان عاد فاقطعوه فان عاد فاقطعوه وعندنا لا تقطع اليد اليسرى في الثالثة بل يخلد في السجن حتى يتوب لان السارق اسم فاعل يدل على المصدر لغة والمصدر لا يراد به الا الواحد أو الكل وكل السرقات لا يعلم الا في آخر العمر فصار الواحد مراداً بيقين وبالفعل الواحد لا تقطع الايدى واحدة وأيضاً فاقطعوا دال على القطع وهو أيضاً لا يحتمل العدد فلا تثبت اليد اليسرى من الآية لا يقال فينبغى أن لا تقطع الرجل اليسرى في الكثرة الثانية أيضاً لاننا نقول ان الرجل غير متعرضة بها في الآية فلا بأس أن يثبت بنص آخر واليد لما كانت متعرضة بها في الآية وتعين اليمنى مراداً منها لا يجوز أن تثبت اليسرى بحصر الواحد الذى لا تجوز الزيادة به على الكتاب لانه لم يبق المحل المعين الذى تعين بالاجماع بخلاف الجلد فانه كلما رزنى غير المحصن بجلد لان البدن صالح للجلد دائماً ولما فرغ المصنف رحمه الله عن بيان التكرار وعدمه شرع في تقسيم الوجوب فقال (وحكم الامر نوعان أداء وهو تسليم عين الواجب بالامر) يعنى ما ثبت بالامر وهو الوجوب نوعان وجوب أداء وجوب قضاء فالأداء هو تسليم

أيما منهما كان أيديهما (قوله لانه لم يبق الخ) دليل لقوله لا يجوز أن تثبت الخ (قوله المحل المعين) أى اليد اليمنى (قوله بخلاف الجلد الخ) اشارة الى دفع ما يتوهم من أن في قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة يكون الزنا الواحد مراداً بالدليل المذكور في آية السرقة فيجب الجلد مرة مع انه ليس كذلك اذ لو رزنى غير المحصن بجلد ثم لو رزنى بعد الجلد ثم وهكذا وحاصل الدفع أن محل الجلد هو البدن وهو باق صالح للجلد دائماً فكما رزنى غير المحصن بجلد وهذا من قبيل تكرر السبب عند قبول المحل التكرار بخلاف السرقة فان محل القطع الذى ارى بالاجماع هى اليد اليمنى فلما قطعت بالسرقة الاولى لم يبق المحل فلا يتأدى التكرار كذا أفيد من بحر العلوم أبى نساب وعلما فورا الله مرقة وانما قال غير المحصن لان المحصن يرجع بشرائط احصان الرجم الحربة والعقل والبلوغ والاسلام والوطء وكون الوطء بنكاح صحيح حال الدخول وكونه ما بصفة الاحصان المذكورة وقت الوطء فاحصان كل منهما شرط لصيرورة الآخر به محصنا كذا في الدر المختار (قال بالامر) سواء كان صريحاً كقوله تعالى أقيموا الصلاة أو معنى كقوله تعالى والله على الناس حج البيت (قوله يعنى ما ثبت الخ) ايعا الى أن المراد بالحكم في قول المصنف وحكم الامر وصف الأمور به وهو الوجوب فهذا تقسيم للحكم الشرعى (قوله وجوب أداء الخ) انما قصد لفظ الوجوب على الاداء والقضاء لان المقسم معتبر في الاقسام والام يصح التقسيم (قوله فالاداء الخ) ايعا الى أن ضمير هو في المتن راجع الى الاداء

(قوله عين ماوجب الخ) ايماء الى أن الالف واللام في قول المصنف الواجب بمعنى الذي (قوله لا يتصور الخ) لان الاعراض لا تبقى زمانين (قوله فاعترض عليه الخ) لما كان استعمال النفس في الوجوب مقابلا لوجوب الاداء شائعا وبالاخر يثبت وجوب الاداء لانفس الوجوب فانه بالوقت نشأ هذا الاعتراض (قوله أوجب الخ) وأوجب بان نفس الوجوب وان كان بالسبب لكن أضيف الى الامر لان السبب يفهم من الامر ولمنع أن يقول ان السبب يعلم بالاضافة أي اضافة الحكم الى السبب والاجماع ولدلالة الامر على السببية وبأن قول المصنف بالامر متعلق بالواجب لا بالتسليم ومعناه الثابت بالامر والمراد منه ما علم بثبوته بالامر لا ما علم وجوبه به تدبر (قوله ولهذا الخ) أي لورود الاعتراض وان كان قد أجيب عنه على كلام نحر الاسلام وكان منشؤه لفظ النفس بدل المصنف رحمه الله قوله نفس الواجب بقوله عين الواجب ليعلم أن نفس الواجب أوعينه كناية عن اتيانه في الوقت وليس المراد بنفس الوجوب ما هو مقابل لوجوب الاداء لان العين وكذا النفس من ألفاظ التأكيدي فيرفع احتمال المجاز فيحترز به عن مثل الواجب وهو يكون في غير الوقت فعين الواجب يلزمه أن يكون في الوقت ولا يذهب عليه أن بعض الأمور غير مؤقته كالزكاة والكفارات ويطلق عليها لفظ الاداء يقال أدى زكاة ماله وطعام كفارته ولا يصدق عليه تعريف الاداء فتدبر (قوله فلا حاجة الخ) تفريع على كون نفس الواجب أوعينه كناية عن اتيانه في الوقت (قوله وكذا الى قوله الخ) قال الحسائي وهو تسليم عين (٤٧) الواجب بسببه الى مستحقه أي الى مستحق

الواجب أو مستحق التسليم
فالمصنف لا حاجة له الى
قوله الى مستحقه لان قوله
الخ وأما الحسائي فيحتاج
اليه (قوله في غير الخ)
متعلق بالتسليم (قوله
ليخرج الخ) توضيحه أن من
صلى ظهر اليوم مثلاً أداء
وعليه قضاء ظهر الامر
فينبغي أن يقع أداء ظهر
اليوم قضاء عن ظهر الامر
لانه يصدق عليه أنه تسليم
مثل الواجب بالامر مع انه
ليس كذلك فكان ينبغي
أن يقيد المصنف المثل في

وقضاء وهو تسليم مثل الواجب به) قال الله تعالى ان الله يأمركم أن تؤدوا الامانات الى أهلها وهو في تسليم أعيانها الى أربابها فرد الغاصب عين ما غصب أداء ورد المثل بعد هلاك العين قضاء وقد يدخل النقل في قسم الاداء عند من جعل الامر حقيقة في التدبير والاباحة لانه يسلم عين ما ندب الى تسليمه عين ماوجب بالامر يعني اخراجه من العدم الى الوجود في الوقت المعين له وهذا هو معنى التسليم والا فالأفعال أعراض لا يتصور تسليمها وقد ذكر في أصول نحر الاسلام وغيره تسليم نفس الواجب بالامر فاعترض عليه بأن نفس الوجوب لا يكون بالامر بل بالوقت أوجب بأن قوله بالامر متعلق بالتسليم لا بالواجب ولهذا بدل المصنف رحمه الله قوله نفس الواجب بقوله عين الواجب ليعلم أن نفس الواجب أوعينه كناية عن اتيانه في الوقت فلا حاجة الى زيادة قوله في وقته كما زاد البعض وكذا الى قوله الى مستحقه لان قوله بالامر يدل على أن الامر هو المستحق (وقضاء وهو تسليم مثل الواجب به) عطف على قوله أداء بمعنى وجوب قضاء وهو تسليم مثل الواجب بالامر لا عينه أي تسليم ذلك الواجب الذي وجب أولاً في غير ذلك الوقت وكان ينبغي أن يقيد بقوله من عنده ليخرج أداء ظهر اليوم قضاء عن ظهر أمره لانه ليس من عنده بل كلاله الله تعالى والقضاء انما هو صرف النقل الذي كان حقه الى القضاء الذي كان عليه وانما لم يقيد به لشهرة أمره وكونه مدلولاً عليه بالالتزام وأما النقل فأنما يقضى اذا لزم بالشروع وحينئذ لم يبق غفلاً بل صار واجبا ولكنه يؤدي مع انه ليس بواجب فينبغي أن يراد بقوله عين الواجب الثابت ليعم النقل

تعريف القضاء بقوله من عنده كما قيد الحسائي ليخرج أداء ظهر اليوم قضاء عن ظهر أمره لان ظهر اليوم ليس من عند المأمور بل كلاهما أي ظهر اليوم وظهر الامر لله تعالى فرضان على المأمور والقضاء انما هو صرف النقل الذي هو حق للمأمور الى القضاء الذي كان ضروريا على المأمور وهو لم يوجد ههنا وانما لم يقيد المصنف المثل بقوله من عنده لشهرته ولدلالة لفظ المثل عليه بالالتزام فان المراد بالمثل ما ثبت عوضا عن الفائت وهو انما يكون من عنده (قوله وأما النقل الخ) دفع دخل مقدروه أن قضاء النقل اذا أفسده بعد الشروع يقال له قضاء وتعريف القضاء وهو تسليم مثل الواجب بالامر لا يصدق عليه لان النقل لا يكون في ذمة العبد واجبا حتى يكون قضاؤه تسليم مثل الواجب كذا أفاد استاذي (أي مولانا عبد السلام الاعظمي اه) وعم أبي امام المحققين أن الله برهانها ثم اعلم أن المراد بالنقل أعم من السنن المؤكدة وغيرها فان قلت ان سنة الفجر اذا فانت تقضي فالحصر في قوله فاعلم يقضي الخ ممنوع قلت ان قولهم سنة الفجر تقضي مجاز فان القضاء لا يجري شرعا في المنسوبة والمباح كذا أفيد (المفيد مولانا عبد السلام الاعظمي الذي يروي رحمه الله اه منه) (قوله ولكنه يؤدي الخ) ايماء الى اعتراض يرد على تعريف الاداء وتقريره ان أداء النقل أداء ولا يصدق عليه تعريف الاداء لان النقل ليس بواجب فلا يكون تعريف الاداء جامعا (قوله فينبغي أن يراد) أي لدفع ما يرد على تعريف الاداء أقول لو أريد بالواجب الثابت لا يقيد أيضا بخروج أداء النقل بقوله بالامر فان النقل ليس تسليمه بالامر

الهمم الأهل مذهب من قال ان الامر حقيقة في المنسوب (قوله هكذا قيل) القائل صاحب التوضيح (قوله وفيه وجود آخر) أي لنفع ما يرد على تعريف الاداء منها ان اطلاق الاداء على أداء النقل توسع على ما عليه عامة الفقهاء والتعريف للاداء الحقيقي فلا يصير ومنها ان أداء النقل وان كان أداء لكن الكلام ليس في مطلق الاداء بل فيما هو موجب الامر عندنا فالعرف خاص (قال حتى يجوز الخ) لما كان يرد عليه أن هذا التفريع لا يصح فان النية فعل القلب لا استعمال لفظ فيها ولا يلزم من صحة استعمال كل من الاداء والقضاء مكان الآخر قيام نية كل منهما مقام نية الآخر اختار أعظم العلماء (مولانا المفتي محمد أصغر اه منه) رجه الله ان هذا تأييد لصحة استعمال أحدهما مكان الآخر لا تفريع عليها وجواز الاداء بنية القضاء يجوز أداء صلاة من ظن خروج الوقت ونوى القضاء وفي الواقع لم يخرج وقتها وجواز القضاء بنية الاداء يجوز قضاء من ظن بقاء وقت الصلاة ونوى الاداء وفي الواقع لم يبق وقتها واختار صاحب كشف البرزوي ان هذا تفريع والمراد (٤٨) يجوز الاداء بنية القضاء أن يذكر لفظ القضاء في النية لفظا ويراد به الاداء

وجواز القضاء بنية الاداء أن يذكر لفظ الاداء في النية لفظا ويراد به القضاء وتبعه الشارح رجه الله حيث قال في المومنين فيما سبأني بأن يقال الخ والعجب من بحر العلوم انه اكتفى بذكر الاراد في التنوير (قوله كل من الاداء الخ) اجابه الى أن الاضافة في قول المصنف أحدهما ليست للعهد (قوله بطريق المجاز فلا بد من قرينة) (قوله بأن يقول) أي في وقت الظهور (قوله أن أقضى) أي أن أؤدي بقرينة وجود الوقت (قوله أن أؤدي) أي أقضى لان أداء ظهر الامس بعدمضيه محال (قوله ولذا) أي لكون استعمال القضاء في الاداء كثيرا (قوله فكان) أي استعمال لفظ القضاء في

ولا يدخل في قسم القضاء لان النقل لا يضمن بالترك (و يستعمل أحدهما مكان الآخر مجازا حتى يجوز الاداء بنية القضاء وبالعكس) في الصحيح لوجود تسليم الواجب فيهما قال الله تعالى فاذا قضيت الصلاة فانتشروا أي أدبت اذا الجمعة لا تقضى فالقضاء لفظ متسع يستعمل بمعنى الاتمام والالزام والاحكام وهذه المعاني موجودة في الاداء ويستعمل الاداء في القضاء مقيدا يقال أدى ما عليه من الدين والديون تقضى بامثالها فأداء الدين نفسه محال فيكون القضاء مراد مجازا في الاداء معنى الاستقضاء وشدة الرعاية في الخروج عمل الزم وذا تسليم عين الواجب كما قيل في الثلاثي منه * الذنب بأدو الغزال يأكله * أي يحتمل وبشكف فيجته وأما القضاء فلا يني عن شدة الرعاية بل بني عن الاحكام قال الشاعر * وعليهما مسرود نان قضاهما * أي أحكم صنعتهما (والقضاء يجب بالسبب الذي وجب به الاداء عند الجمهور) وقال العراقيون يجب بنص مقصود غير الامر الذي به وجب الاداء لان الفائت عبادة هكذا قيل وفيه وجود آخر (و يستعمل أحدهما مكان الآخر مجازا حتى يجوز الاداء بنية القضاء وبالعكس) أي يستعمل كل من الاداء والقضاء مكان الآخر بطريق المجاز حتى يجوز الاداء بنية القضاء بأن يقول نويت ان أقضى ظهر اليوم ويجوز القضاء بنية الاداء بأن يقول نويت أن أؤدي ظهر الامس واستعمال القضاء في الاداء كثير كقوله تعالى فاذا قضيت الصلاة فانتشروا في الارض أي اذا أدبت صلاة الجمعة لان الجمعة لا تقضى ولذا ذهب خراسان الى أن القضاء عام يستعمل في الاداء والقضاء جميعا لانه عبارة عن فراغ النية وهو يحصل بهما فكان في معنى الحقيقة بخلاف الاداء فانه بني عن شدة الرعاية وهو ليس الا في الاداء كما قال الشاعر * الذنب بأدو الغزال يأكله * أي يختله ويغيب عليه وأما اذا صام شعبان لظن أنه من رمضان فلا يجوز لانه أداء قبل السبب وان صام شوال لظن أنه من رمضان يجوز لانه قضاء بنية الاداء بل لانه أداء بنية القضاء وانما الخطأ في ظنه وهو معفو عنهم اختلفوا فيما بينهم أن سبب القضاء هو الذي كان سببا للاداء أم لا بدله من سبب على حدة فينبه المصنف رجه الله بقوله (والقضاء يجب بما يجب به الاداء عند المحققين خلافا لبعض) أي القضاء يجب

الاداء (قوله وهو ليس الخ) فلا يصح استعمال لفظ الاداء في تسليم المثل الا بقرينة فصار مجازا (قوله الذنب بالسبب الخ) هذا مثل يضرب لمقاساة المرء في شيء لرجاء نفع يعود في عاقبة الامر وفي الصراح أو وث له وأدبت أي خلت به يعني فريقتن أو را يقال الذنب بأدو الغزال أي يختله والغزال بالفتح أهو به كد حر كرت ورفقنا رآمه باشد وقوله يأكله مفعول له بتقدير اللام (قوله أي يختله) الخلت فريقتن كذا في الصراح ورأيت في النسخة المكتوبة بيد الشارح أي يحتمله وفي منتهى الارب احتال حيله كرد (قوله قبل السبب) وهو شهود شهر رمضان (قوله لانه الخ) أي لانه أني بلفظ الاداء وأراد القضاء فان صام شوال لظن أنه من رمضان لا يرد القضاء بل لانه أداء بنية الاداء أي أني بلفظ الاداء وأراد الاداء وانما الخطأ في ظنه حيث ظن شوال انه رمضان وهو معفو ولما كان القضاء يطلق على الاداء شائعا قال الشارح بل لانه أداء بنية القضاء أي بنية الاداء الذي يطلق عليه القضاء وهذا غاية توجيه كلام الشارح والافتقار له شطط وأما على ما في بعض النسخ (بل لانه اداء بنية) أي بنية الاداء فالامر سهل فتدبر (قوله له) أي للقضاء (قال والقضاء الخ) الالف واللام للعهد أي القضاء بمنشئ معقول وبكفي للعهد شهرته وأما القضاء بمنشئ غير معقول فلا

حد في انه لا يكون الا بنص مقصود كذا صرح صاحب الكشف والتحقيق والتلويح ومشكاة الانوار وما في التنوير وتخصيص صاحب كشف بقضاء بمثل معقول وجهش ظاهر غيبي ا هـ فما لست أحصله (فان الوجه هو وقوع الخلاف في القضاء بمثل معقول لافي غيره ا هـ منه) (قوله عند المحققين) كشمس الأتمة وغفر الاسلام (قوله من عامة الحنفية) وبعض أصحاب الشافعي والحنابلة وعامة أصحاب الحديث (قوله وعامة الخ) (قوله يقولون الخ) مستدلين بان عدم اقتضاء نص الاداء للقضاء بديهي ألا ترى أن صم يوم الخميس ليس متناولا لصوم يوم الجمعة والالكان صوم يوم الجمعة أداء لقضاء ونحن نقول انه لا يلزم منه الاعدم الانتظام (أي انتظام نفس الاداء للقضاء ا هـ منه) والتناول لفظا ونحن لا ندعيه بل نقول ان نص الاداء دل على أن ذمة المكلف مشغولة بلزوم الاداء ومن لوازمه الاثبات بالقضاء ليحصل تفرغ الذمة فدل نص الاداء دلالة التزامية على وجوب القضاء (قوله لا السبب المعروف الخ) فان الوقت سبب نفس الوجوب لا وجوب الاداء (قوله وهو) أي النص الجديد (قوله قوله عليه السلام من نام الخ) في المشكاة عن أبي قتادة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس في النوم تفرط انما التفرط في اليقظة فانما نسي أحدكم صلاة أو نام عنها فليصلها اذا ذكرها رواه مسلم وقال علي القاري انه زاد في التوضيح فان ذلك وقتها (قوله فعدة) أي (٤٩) فعليه افطارا أيام المرض والسفر وعدة

من أيام آخر (قوله بل انما ورد) أي النصاب الجديدان للتنبيه الخ ولتعريف المثل القائم مقام الاداء ولذا ما لم يعرف مثله لا يجب قضاؤه كصلاة الجمعة والعديد (قوله بالنصين السابقين) أي الموجبين للاداء (قوله لم يسقط بالقوات) فان الاداء صار مستحقا عليه وفراغ من عليه الحق عن الحق اما بالاداء ولم يوجد واما بالعجز ولم يوجد فانه قادر على أصل العبادة وان عجز عن ادراك فضيلة الوقت واما باسقاط صاحب الحق وهو لم يوجد لا صراحة كما هو الظاهر ولا دلالة فانه لم يحدث الا

فلا يقضى الاجل هو عبادة ولا يصير المثل عبادة الا بالنص وكيف يكون مثالا لها بالقياس وقد ذهب فضل الوقت وهذا لان في التخصيص على التوقيت اشعار بفضيلة الوقت وتعيين القرينة في ذلك الوقت ولهذا لا يكون قرينة قبل وقتها فكذلك بعده والضمن يعتمد المائلة وقد فانت ولنا ان الله تعالى أوجب القضاء في الصوم والصلاة بالنص المثل قال الله تعالى فعدة من أيام آخر وقال عليه السلام من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها وهو معقول فان الاداء كان فرضا عليه في الوقت وليس المقصود عين الوقت ومعنى العبادة في كونه عملا بخلاف هو النفس على وجه التعظيم لله تعالى وهو لا يختلف باختلاف الاوقات ومعالم ان المستحق لا يسقط عن المستحق عليه الا باسقاط من له الحق أو بتسليم المستحق ولم يوجد واحد منهما بقي مضمونا عليه بعد خروج الوقت فاذا بقي مضمونا وهو قادر على تسليم مثله من عنده لان النفل مشروع له من جنسه أمر بصرف ماله الى ماعليه وله ولاية صرف ماله الى ماعليه كما في السبب الذي يجب به الاداء عند المحققين من عامة الحنفية خلافا للعراقيين من مشايخنا وعامة أصحاب الشافعي رحمه الله فانهم يقولون لا بد للقضاء من سبب جديد سوى سبب الاداء والمراد بهذا السبب النص الموجب للاداء لا السبب المعروف أعني الوقت وحاصل الخلاف يرجع الى أن عندنا النص الموجب للاداء وهو قوله تعالى أقيموا الصلاة وقوله كتب عليكم الصيام دل بعينه على وجوب القضاء لا حاجة الى نص جديد بوجوب القضاء وهو قوله عليه السلام من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها وقوله تعالى فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام آخر بل انما ورد التنبيه على أن الاداء باق في ذمتكم بالنصين السابقين لم يسقط بالقوات لان بقاء الصلاة والصوم في نفسه للقدرة على مثل من عنده وسقوط فضل الوقت لا الى مثل وضمان للعجز عنه أمر معقول في نفسه فعدة بناحكم

(٧ - كشف الاسرار اول) خروج الوقت وهو لا يصلح مسقطا بل يقرر ما على ذي الحق من العهدة فان قلت انه ليس بقادر على أصل العبادة بعد خروج الوقت فان الامر مقيد بالوقت ولذا لو قدم الاداء على الوقت لا يصح قلت ان نفس الوقت ههنا ليس مقصود لان معنى العبادة في كون الفعل عملا بخلاف هو النفس أوفي كونه تعظيما لله تعالى وثناء عليه وهذا لا يختلف باختلاف الاوقات فاما عدم صحة الاداء قبل الوقت فليس لكونه مقصودا بل لكونه سببا للوجوب والاداء قبل السبب لا يجوز كذا في التحقيق (قوله لان الخ) دليل على أن النص الموجب للاداء دل بعينه على وجوب القضاء وأمر بتبطل بقوله لم يسقط بالقوات (قوله في نفسه) أي بدون وصفه وهو كونه في وقت كذا (قوله وسقوط الخ) معطوف على البقاء وههنا نضمين معنى الانتهاء أي سقوط فضل الوقت وشرفه غير منته سقوطه الى مثل كان من جنسه والى زمان كان من خلاف جنسه اذ لم يشرع للعدم ما يثل شرف الوقت ولا قرله ضمان (قوله العجز عنه) أي عن فضل الوقت وهذا متعلق بالسقوط (قوله أمر معقول الخ) خبران في قوله لان (قوله فعدنا الخ) أي اذا ثبت أن نص الاداء موجب للقضاء فيها ورد فيه نص جديد كالصلاة والصوم فعدنا جازوا نحكم القضاء الى ما لم يرد فيه نص جديد للقضاء فان قلت فحينئذ صار وجوب القضاء فيما لم يرد فيه نص جديد للقضاء بالقياس وهو سبب جديد غير ما بوجوب الاداء فلم يقرر القرار على ما عنه القرار قلت ان

القياس مظهر لا مثبت والوجوب في الكل بالسبب السابق تدبر (قوله وهو المنذور الخ) النص الموجب للاداء فيه قوله تعالى وليوفوا نذورهم والوفاء بغيره يمان ودستى را كذا في منتهى الاربع والمراد بالمنذور والمنذور المؤقت اذ لا قضاء في غير المؤقت لعدم الفوات الذي هو مناط القضاء (قوله يقوم الخ) فكانه اذا قوت فقد التزم القضاء بالتفويت تعدوا والتعدى سبب الضمان (قوله الا في الفوات) بان مرض أو جن في اليوم المنذور فيه مثلا (قوله يجب القضاء) لان النص الموجب للاداء موجب للقضاء (قوله وعنده لا) أي لا يجب القضاء لان وجوب القضاء عنده بنص جديد واذ ليس وليس التفويت أيضا فلا يجب القضاء في الفوات (قوله وقيل الخ) كما يفهم من كلام شمس الأئمة ان الفوات بمنزلة التفويت عندهم (قوله الخ) أي يخرج مخرج الحكم (قوله في الكل) أي ما وجد فيه نص جديدا وفوات أو تفويت (٥٠) (قوله بالنص السابق) أي الموجب للاداء (قوله الجهر) كالمغرب والعشاء

حقوق العباد وسقط فضل الوقت للجز لانه لا مثل له عند المقت فوجبنا عليه ما قدر عليه وهو أصل الواجب وأسقطنا عنه ما لم يقدر عليه وهو وصف الفضل اذ الوصف تبع للأصل فلا يوجب عدمه عدم الأصل وهذا لان خروج الوقت قبل الاداء لا يسقط الاداء بعينه بل باعتبار الفوات فيستقدر بقدر ما يتحقق فيه الفوات وهو فضيلة الوقت فلا يبقى ذلك مضمونا عليه الا في حق الاثم اذا قوته عدا فاذا عقل هذا في المنصوص عليه تعدى الحكم منه الى الواجبات كالنذر المؤقت من الصوم والصلاة والاعتكاف وهذا أشبه بمسائل أصحابنا ولهذا وفات صلاة الليل من القوم فقصوها بالنهار بالجماعة جهرا امامهم وبالعكس لا يجهر ومن فاته صلاة في السفر بقضية الحضر ركعتين وبالعكس يقضى القضاء الى ما لم يرد فيه نص وهو المنذور من الصلاة والصيام والاعتكاف وعند الشافعي رحمه الله لا بد للقضاء من نص جديد موجب له سوى نص الاداء فقضاء الصلاة والصوم عنده لا بد أن يكون بقوله عليه السلام من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها وقوله تعالى فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر وما لم يرد النص فيه انما يثبت القضاء بسبب التفويت الذي يقوم مقام نص القضاء فلا تظهر غرة الخلاف بيننا وبينه الا في الفوات فعندنا يجب القضاء في الفوات وعنده لا وقيل الفوات أيضا قائم مقام النص كالتفويت ولا تظهر غرة الخلاف الا في التخرج فعندنا يجب في الكل بالنص السابق وعنده يجب بالنص الجديد أو بالفوات والتفويت وقضاء الحضر في السفر أربع ركعات وقضاء السفر في الحضر ركعتين وقضاء الجهر في النهار جهرا وقضاء السر في الليل سرا يؤيد ما ذكرنا وقضاء الصحيح صلاة المرض بعنوان الصحة وقضاء المريض صلاة الصحة بعنوان المرض يؤيد ما ذكره ثم ههنا سؤال مشهور لهم علينا وهو انه ان نذر أحد أن يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف لمرض منع من الاعتكاف لا يقضى اعتكافه في رمضان آخر بل يقضيه في ضمن صوم مقصود وهو صوم النفل ولو كان القضاء واجبا بالسبب الذي أوجب الاداء وهو قوله تعالى وليوفوا نذورهم لوجب أن يصح القضاء في رمضان الثاني كما صح الاداء في رمضان الاول كما هو مذهب زفر رحمه الله أو يسقط القضاء أصلا لعدم امكان الصوم الذي هو شرطه كما هو مذهب أبي يوسف رحمه الله فعلم أن سبب القضاء التفويت والتفويت مطلق عن الوقت فينصرف الى الكامل وهو الصوم المقصود فأجاب المصنف

(قوله جهرا) أي وجوبا
للإمام وأفضلية للمنفرد
(قوله السر) كالظهر
والعصر (قوله سرا) أي
وجوبا للإمام وللنفرد
(قوله يؤيد ما ذكرنا) فان
هذه المسائل تدل على أن
القضاء يجب بالسبب
السابق قال ابن الملك
ولقائل أن يقول وجوب
مرافعة الجهر وعنده وكذا
القصر والالتزام باعتبار أن
وجوب القضاء باعتبار
المثل لانه وجوب بالسبب
الاول اه (قوله يؤيد
ما ذكره) فان هاتين
المسئلتين تدلان على أن
موجب القضاء غير سبب
الاداء والالم يتفاوت الاداء
والقضاء وأجاب عنه بعض
شراح أصول البرزوى (أي
صاحب الكشف اه منه)
بما توضيحه ان السبب في

حق الاداء انعقد في هاتين الصورتين موجبا للقيام والركوع والسجود باعتبار بوجه القدرة مع جوار الانتقال رحمه
الى الخلف أي القعود والايام عند العجزان اختار الفعل في حالة العجز وكذلك انعقد في حق القضاء بغير تفاوت فاذا فاتته صلاة في حالة
المرض أو الصحة وجب قضاء كامل بالقيام والركوع والسجود مع ثبوت ولاية الانتقال الى الخلف عند العجز فان وجد شرط النفل في
حال تفريغ الذمة كان له ذلك والا فلا كما في الاداء بخلاف السفر والحضر فان السبب قد تقدر هنالك موجبا لركعتين أو الأربع فلا
يتغير ذلك في القضاء فتدبر (قوله لهم) أي لأصحاب الشافعي (قوله لوجب أن يصح القضاء الخ) لان رمضان الثاني مثل الاول في
كون الصوم مشروعا فيه مستحقا عليه (قوله أو يسقط الخ) معطوف على يصح الخ (قوله لعدم الخ) تقريره أن شرط الاعتكاف
المنذور كان صوم شهر رمضان الحاضر وقد انعدم ولا اعتكاف بدون الصوم وإيجاب صوم آخر إيجاب بلا موجب فيسقط القضاء للعجز
(قوله مذهب أبي يوسف رحمه الله) أي في رواية عنه كذا في التحقيق (قوله مطلق عن الوقت) أي التفويت سبب لوجوب القضاء

مطلقاً عن الوقت فلا يتعين وقت دون وقت فصلاً كالنذر المطلق للاعتكاف يأنزه صوم مقصود كذا ههنا (قال شهر رمضان) وجه قولهم شهر رمضان بالاضافة ان اسم الشهر شهر رمضان فلا يجوز رمضان كفي عبارة التوضيح الاعلى حذف الجزء الاول من العلم المنقول من المركب الاضافي كذا أفاد أعظم العلماء رحمه الله فتفكر (قال شرطه) أي شرط الاعتكاف وهو الصوم (قوله هذا رمضان الخ) انما اقتصر المسئلة في المعهود ليلظهر القوات فلونذر أن يعتكف في شهر رمضان ولم يعين رمضان في أي رمضان شاء اعتكف كذا في رسائل الاركان (قوله لا يصح الخ) لقوله عليه الصلاة والسلام لا اعتكاف الا بالصوم ورواه الدارقطني ثم اعلم أن مراد الشارح من الاعتكاف الاعتكاف الواجب (٥١) بقرينة أن الكلام في المنذور

وفي الاعتكاف الواجب يشترط الصوم بالاتفاق وأما الاعتكاف النفل فلا يشترط فيه الصوم في ظاهر الرواية لأن مبنى النفل على المساحة والمساهلة فيكون حينئذ أقله ساعة من ليل أو نهار وأما على رواية الحسن عن الامام الاعظم رحمه الله فيشترط فيه الصوم أيضاً لعموم الحديث المروي قال بجر العالوم الاظهر أن الصوم شرط في الاعتكاف مطلقاً واجبا كان أو نفلاً (قوله فقد نذر الخ) لان الصوم شرط الاعتكاف ولازمه فيكون تابعاً له وإيجاب الشرط بإيجاب الشرط فيلزم نذره لكونه عبادة مقصودة بنفسه بخلاف الوضوء فإنه ليس عبادة مقصودة فمن نذر أن يصلي ركعتين وهو متطهر يجوز له أن يصليهما بهذه الطهارة ولا يجب عليه أن

أربعاً ولهذا قلنا في صلاة فأتت عن أيام التشريق يقضيها بالتكبير لان الجهر بالتكبير غير مشروع في غير أيام التكبير فبعض الوقت يتحقق القوات فيه فيسقط ولم يسقط ما قدر عليه هذا العذر (وفيما اذا نذر أن يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف انما وجب القضاء بصوم مقصود لعود شرطه الى الكمال لان القضاء واجب بسبب آخر) أي اذا نذر أن يعتكف شهر رمضان فصامه ولم يعتكف فإنه يقضي اعتكافه ولا يجوز به في رمضان الثاني فمن قال يجب القضاء بنص آخر قال في هذا وجب القضاء بالتفويت لان النذر اذا ولو وجب القضاء به لجاز لان الثاني مثل الاول في كون الصوم مشروعاً فيه مستحقاً عليه فدل أنه انما يجوز لان وجوب القضاء بدليل آخر وهو التفويت والتفويت سبب لوجوب القضاء مطلق عن الوقت أي لا تعين وقتاً ودون وقت فصار كالنذر بالاعتكاف مطلقاً بأن قال على أن اعتكف شهراً ثم لو اعتكف في رمضان لا يصح كذا هنا ونحن نقول وجب على القضاء هنا بالسبب الذي أوجب الاداء وهو النذر لا يرى أنه يجب بالقوات مرة بان مرض أو أغشى عليه الشهر كله والقوات لا وجب الضمان كالعبء الجاني اذا مات وكما لا زكاة اذ ملك والتفويت أخرى فظهر أن القضاء يجب بمجاوبه وجب الاداء بالتفويت وانما يجوز في رمضان الثاني لان الاعتكاف الواجب بالنذر مطلقاً يقتضي صوماً ولا اعتكافاً أثر في وجوب الصوم لانه شرط الاعتكاف والتزام المشروط

رحمه الله عنه بقوله (وفيما اذا نذر أن يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف انما وجب القضاء بصوم مقصود لعود شرطه الى الكمال لان القضاء واجب بسبب آخر) يعني في صورة نذر أن يعتكف هذا رمضان المعهود فصام ولم يعتكف لما عزم من اعتكاف القضاء بصوم مقصود وهو النفل لعود شرط الاعتكاف الى الكمال وهو الصوم النفل لان القضاء واجب بسبب آخر كما عزم وتقرر ان الاعتكاف لا يصح الا بالصوم فاذا نذر بالاعتكاف فقد نذر بالصوم فكان ينبغي أن يجب الصوم المقصود ابتداءً بمجرد نذر الاعتكاف ولكن شرف رمضان الحاضر عارضه لان العبادة في رمضان أفضل من العبادة في غيره فانتقلنا من الصوم الاصل المقصود الى صوم رمضان لهذا الشرف العارض ولما فات شرف رمضان عاد الصوم الى كماله وهو الصوم المقصود الاصل أعني صوم النفل فكانت صدر حكم من الله تعالى أن صوموا النفل واعتكفوا فيه والحياة الى رمضان الثاني موهوم لانه وقت مديد يستوي فيه الحياة والمات ثم اذا لم يصم صوماً مقصوداً وجاء رمضان الثاني لم ينتقل حكم الله تعالى الى هذا رمضان الثاني وانما قال فصام ولم يعتكف لانه اذا لم يصم لم يرض منع من الصوم فحينئذ يجوز الاعتكاف في

يجدد الطهارة مقصوداً (قوله أفضل) لقوله عليه الصلاة والسلام من تقرب فيه بمحضة من الخير كان كن أدى فريضة فيما سواه ومن أدى فريضة فيه كان كن أدى سبعين فريضة فيما سواه واه في المشكاة عن سلمان الفارسي (قوله فكأنه صدر) أي بعد مرور شهر رمضان (قوله والحياة الخ) دفع دخل وهو أن شرف رمضان الحاضر وان فات لكنه يمكن اكتسابه بأن ينتظر الى رمضان الثاني (قوله موهوم) فلا ينتظر الى رمضان الثاني (قوله لم ينتقل الخ) على أن رمضان الثاني ليس خلفاً لرمضان الاول ولا محلاً للنذور فلا يصح ذلك الاعتكاف فيه (قوله يجوز الخ) لان اتصال الاعتكاف بصوم رمضان باق حكماً بعد شرط الاعتكاف الى الكمال لشبهة بقاء المانع العارض لان القضاء حكم الاداء كذا في كشف المصنف وشرح ابن الملك والمسلم وما في شرحه لاستاذنا آية الله الهندي (مولانا نظام المسئلة والدين رحمه الله اه منه) من نذر أن يعتكف في رمضان هذا فلم يعتكف فالذهب أنه يجب عليه الاعتكاف بصوم جديد حتى لو

اعتكف بصوم قضاء رمضان لا يفتتح ^{فما السبب} (قوله أنواع) بل نوعان. (قوله ولا من حيث التزامه) أي لا من حيث أنه التزم الأداء على جهة وأدى على جهة أخرى (قوله من حيث التزامه) أي من حيث أنه التزم الأداء على جهة وأدى على جهة أخرى (قوله على الوجه الذي الخ) (٥٢) أي على الوصف الذي شرع عليه من الصفات الواجبة أو ما في معناها

التزام الشرط ~~كما~~ التزام الصلاة التزام الوضوء وانما يجب الصوم قصدا في نذر اعتكاف رمضان لان الوقت وقت الصوم فرضا فوجد شرطه فاستغنى عن رعاية شرطه قصدا كما لو دخل وقت الصلاة وهو متوضئ وهذا لان الشروط يراعى وجودها تبعالا لوجودها قصدا فسقط الصوم المقصود بهذا العارض وهو شرف الوقت وهذا الشرف قد فات بحيث لا يمكن اكتسابه الا بالحياة الى العام الثاني وهو وقت مديد يستوى فيه الحياة والممات فلم تثبت القدرة عليه بالشك واذافات ذلك الشرف بقي الاعتكاف واجبا عليه مطلقا واذابقي عليه مطلقا يجب الصوم القصدي اذا الموجب له موجود وانما يظهر عمله مانع فاذا زال المانع يعمل الموجب عمله فلم يحز في رمضان الثاني كما لو نذر ان يعتكف شهرا وكان هذا أحوط الوجهين أي يحتمل أن لا يقضى كما قال أبو يوسف وزفر اذافات شرف الوقت وبقي اعتكافا بغير صوم وذا غير مشروع فيبطل نذره ويحتمل أن يقضى لان بقوات التبع لا يبطل الاصل فالقضاء أحوط الوجهين لان ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة وهو فضل هذا الصوم على غيره ففي الحديث من فاته صوم يوم من رمضان لم يقضه صيام الدهر كما احتمل السقوط حتى لو لم يصم ولم يعتكف فقضى خارج رمضان مع الصوم بجوازها فالنقصان والرخصة الواقعة بالشرف وهو عدم وجوب الصوم بالاعتكاف لان يحتمل السقوط والعود الى الكمال وهو وجوب الصوم القصدي أولى لان هذا نقصان يعود الى الكمال والاول كمال يعود الى النقصان فاذا عاد الى الكمال لم يتأدى في رمضان الثاني والاداء في العبادات في الامر المؤقت يكون في الوقت وفي غير المؤقت في العمر اذ جميع العرفية بمنزلة الوقت فيها هو مؤقت (والاداء ثلاثة أنواع كامل وقاصر وأداء يشبه القضاء) فالكمال ما يؤديه الانسان بوصفه كما شرع (كالصلاة بجماعة) والقاصر ما يمكن النقصان في صفته كآداء (الصلاة منفردا) فاته قاصر لنقصان في صفة الاداء فيها هو ما مورب الاداء بالجماعة ولهذا لا يجب الجمهور على المنفرد ويجب على من يصلي بجماعة واكتساب الواجب مستجلب الثواب والمنفرد لا يتمكن منه لانه ان لم يجهر فظاهر وان جهر فكذلك لانه لم يأت بالواجب فلم يحز ثوابه وأداء المسبوق قاصر لانه منفرد حتى يقرأ ويسجد للسهو ومن اقتدى بالامام من أول الصلاة وأداه معه فهو مؤدأ محضا ومن اقتدى بالامام في أول الصلاة ثم نام خلفه حتى فرغ الامام أو سبقه الحدث فذهب وتوضأ ثم جاء بعد فراغ الامام فهو مؤدأ يشبه القضاء لانه باعتبار الوقت مؤد وباعتباره يتدارك ما فات مع الامام قاض ولهذا لا يقرأ ولا يسجد للسهو

قضاء رمضان البتة ثم شرع المصنف في بيان تقسيم الاداء والقضاء الى أنواعهما فقال (والاداء أنواع كامل وقاصر وما هو شبيه بالقضاء) وفي هذا التقسيم مسامحة لان الاقسام لا تقابل فيما بينها وفيه أن يقول والاداء أنواع أداء محض وهو نوعان كامل وقاصر وأداء هو شبيه بالقضاء ويعني بالاداء المحض ما لا يكون فيه شبه بالقضاء بوجه من الوجوه لا من حيث تغير الوقت ولا من حيث التزامه ويعني بالشبيه بالقضاء ما فيه شبه به من حيث التزامه ويعني بالكمال ما يؤدي على الوجه الذي شرع عليه وبالقاصر ما هو بخلافه (كالصلاة بجماعة) مثال للاداء الكامل فاته أداء على حسب ما شرع فان الصلاة ما شرعت الا بجماعة لان جبريل عليه السلام علم الرسول عليه السلام بالجماعة في يومين (والصلاة منفردا) مثال للاداء القاصر فاته أداء خلاف ما شرع عليه ولهذا يسقط وجوب الجهر في الجهرية عن

الجماعة فانها سنة مؤكدة في معنى الواجب وتركها يوجب النقصان كترك الفاتحة وهذا يدفع ما قيل من أن الجماعة سنة فتركها لا يوجب النقصان فالصلاة بالجماعة أكل وبالاتفراد كامل لا قاصر كذا في التحقيق (قال كالصلاة بجماعة) أي الصلوات الخمس أو التي سنت فيه الجماعة كهذه والعديد والوتر في رمضان والتراويح وأما التي لم تنس فيها الجماعة كالوتر في غير رمضان فالجماعة فيها صفة قصور كالاصبع الزائدة وأما الجماعة في التهجد فليست بمسئونة أيضا وما وقع منه عليه السلام فهو كان نادرا لبيان الجواز أو للتعليم فان المقتدى كان ابن عباس وهو صغير كذا قال علي القاري ثم المراد بالصلاة بجماعة الصلاة التي أدت كلها بالجماعة فأما التي أدى كلها بالانفراد أو التي أدى بعضها الاول بالانفراد كما في المسبوق فهو الاداء القاصر والتي أدى بعضها الاخير بالانفراد كما في اللاحق فهو أداء شبيه بالقضاء (قوله علم الرسول الخ) كما رواه الترمذي وغيره (قوله ولهذا يسقط الخ) اعلم انهم أوردوا سقوط وجوب الجهر في الصلاة التي يجهر بالقراءة المنفرد فيها عن المنفرد دليل لا وسند على أن أداء الصلاة منفردا قاصر فان الجهر صفة كمال في الصلاة الجهرية بدليل وجوب سجدة السهو وتركه فكان سقوط وجوبه دليل القصور كذا في التحقيق وقال نقر الاسلام رحمه الله فاما فعل المنفرد فآداء فيه قصورا لا يرى أن الجهر عن

(قوله ولهذا يسقط الخ) اعلم انهم أوردوا سقوط وجوب الجهر في الصلاة التي يجهر بالقراءة المنفرد فيها عن المنفرد دليل لا وسند على أن أداء الصلاة منفردا قاصر فان الجهر صفة كمال في الصلاة الجهرية بدليل وجوب سجدة السهو وتركه فكان سقوط وجوبه دليل القصور كذا في التحقيق وقال نقر الاسلام رحمه الله فاما فعل المنفرد فآداء فيه قصورا لا يرى أن الجهر عن

المنفرد ساقط اه واذا وعيت هذا فما يشعر به عبارة الشارح رحمه الله من أن كون صلاة المنفرد فاصراً دليل على سقوط وجوب الجهر في الجهر يعنى المنفرد فسقط والصواب أن يقول وللسقوط وجوب الخ تدبر وانما حال وجوب الجهر لان الجهر مشروع للمفرد في الصلاة الجهرية فان شاع جهر وان شاع خافت (قال حتى لا يتغير فرضه بنية الاقامة) قيل لو حذف المصنف النية وقال حتى لا يتغير فرضه بالاقامة لكان أولى ليشمل دخول مصره بلائيتها ونية الاقامة في موضع صالح لها (قوله ثم سبقه الحدث) أو انما خلف الامام ثم انقبه بعد فراغ الامام (قوله من حيث انه لم يؤد كما التزم) فان الامام قد فرغ (قوله ولما كان الخ) جواب سؤال وهو انه لم يسمي أداء شيئا بالقضاء ولم يسم قضاء شيئا بالاداء وحاصل الجواب انه جعل اسمه ما يشعر باصالة الاداء متبعية القضاء وهذا لا يتحقق في العكس (قوله من حيث الاصل) أى من حيث أصل الصلاة لبقاء الوقت (قوله من حيث التبعية) أى من حيث الوصف وهو فوات التزامه والوصف تابع (قوله ظاهرة) وهو فراغ النية بايقاع ما يجب عليه اذ لم يفرغ غمته من هذا الاداء لكان يحكم عليه بالاستئناف لوجود الوقت (قوله لها) أى لثمرة الاداء (قوله وعثرة كونه الخ) ايماء الى أن عدم تغير الفرض معلل من اعتبار القضاء (قوله فذهب الى مصره الخ) ويجبر الدخول في مصره بصير مقيماً في الاقامة أم لا (قوله في موضعها) أى في موضع الاقامة وانما قيد بهذا لان نية الاقامة في غير موضع الاقامة لا تصح مطلقاً فخاف في مسير الدائر (٥٣) أو فوى الاقامة وهو في غير موضع الاقامة

كلفازة الخ فمن زلة القلم ثم اعلم ان موضع الاقامة مصر أو قرية أو صحراء دار الاسلام وهذا لمن هو من أهل الاخبية (قوله حتى فرغ الامام) والوقت باق (قوله كما اذا كان الخ) أى كما اذا كان على الرجل قضاء صلوات السفر فأراد فراغ النية عنها في حال الاقامة لا يتغير فرضه بنية الاقامة لان قضاء السفر في الحضر ركعتان فكذا هنا (قوله فان لم يقتد الخ) هذا بيان فائدة

ولا يتغير فرضه بنية الاقامة في هذه الحالة الآن ينكلم أو لم يفرغ الامام بعد خيئت ذبلى أربعاً وأصله ان المثل بطريق القضاء انما يجب بما وجب الاداء فاما يتغير الاصل لا يتغير المثل وقبل فراغ الامام نية الاقامة تغير الفرض في حق الاصل وهو الامام فتغير في حق من يقضى ذلك وبعد الفراغ نية الاقامة لا تغير الفرض في حق الاصل فكذا في حق من يقضى ذلك الآن ينكلم خيئت ذبلى معنى لقضاء ويعود الامر الى الاداء فيغير بالمغير لقيام الوقت ولو كان هذا الرجل مسبوفاً صلى أربعاً سواء فرغ الامام أو لا تنكلم بكلمة أو لا لأنه مؤدأ فاداء قاصر انية الاقامة قد اعترضت على الاداء فتغيره وسمى المنفرد (وفعل اللاحق بعد فراغ الامام حتى لا يتغير فرضه بنية الاقامة) مثال للاداء الشبيه بالقضاء فان اللاحق هو الذى التزم الاداء مع الامام من أول التعمية ثم سبقه الحدث فتوضاً وأتم بقية الصلاة بعد فراغ الامام فان هذا الاعمال أداء من حيث بقاء الوقت وشيئه بالقضاء من حيث انه لم يؤد كما التزم ولما كان معنى الاداء من حيث الاصل ومعنى القضاء من حيث التبعية جعل أدائها بالقضاء ولم يجعل قضاء شيئا بالاداء وعثرة كونه أداء ظاهرة ولهذا لم يتعرض لها وعثرة كونه شبيهاً بالقضاء هي انه لا يتغير فرضه حينئذ بنية الاقامة بان كان هذا اللاحق مسافراً اقتدى بمسافر ثم أحدث فذهب الى مصره التوضي أو فوى الاقامة في موضعها ثم جاء حتى فرغ الامام ولم ينكلم وشرع في اتمام الصلاة فلا يتم أربعاً بل يصلى ركعتين كما اذا كان قضاء محضاً لا يتغير فرضه بنية الاقامة فكذا هذا فان لم يقتد بمسافر بل بعميق أو لم يفرغ الامام بعد أو تنكلم ثم استأنف أو كان مثل هذا في المسبوق دون

فرض الامام مسافراً وتقريره ان اللاحق اذا كان مسافراً ولم يقتد بالمسافر بل بالمقيم وباقي المسئلة بحالها فزوم الاربع عليه ليس بعد فراغ الامام بل حين التعمية بما تبعه الامام ثم اذا وجد المغير وهو دخول مصره أو نية الاقامة فقد أثر في ختمه (قوله أو لم يفرغ الامام) هذا بيان فائدة فراغ الامام وتوضيحه أن الامام اذا لم يفرغ حين جاء اللاحق بعد الوضوء وباقي المسئلة بحالها فقد وجد المغير وهو دخول مصره أو نية الاقامة قبل فراغ الامام فينتد بصير فرض اللاحق أربعاً لان شبه القضاء في فعل اللاحق انما ثبت باعتبار فراغ الامام وهو لم يوجد فاداء الاقامة اعترضت على الاداء فتؤثر (قوله أو تنكلم الخ) هذا بيان فائدة قوله ولم ينكلم وتقريره انه اذا تنكلم اللاحق المسافر بعد فراغ الامام يتم أربعاً لانه اذا تنكلم يستأنف فيكون مؤدياً فنية الاقامة اعترضت على الاداء فتؤثر وكذا دخول مصره (قوله أو كان الخ) هذا بيان تقييد الفعل باللاحق في قول المصنف وفعل اللاحق وتقريره أن مسافراً اقتدى بمسافر في الوقت بعد ما صلى الامام ركعة فلما تم صلاة الامام فوى المقتدى الاقامة فانه يتم أربعاً لانية الاقامة اعترضت على القدر الباقي وهو مؤدى في هذا القدر من كل الوجوه لان الوقت باق ولم يلزم أداء هذا القدر مع الامام حتى يكون فاضلاً للتزم أداءه مع الامام أما اللاحق فانه التزم أداء جميع الصلاة مع الامام فيكون في المقدار الذى سبقه الحدث ولم يؤد مع الامام فاضياً كذا في التوضيح وما في الحديث

وما فاتكم فاقضوا بالقضاء فيه بمعنى الاداء ويؤيده ما في صحيح البخاري وما فاتكم فأتوا (قوله الاقسام الثلاثة) أي الاداء المحض الكامل والاداء المحض القاصر والاداء الشبيه بالقضاء (قوله تجرى في حقوق العباد الخ) قال ابن الملك قدم حقوق الله في الذكر لا ولو بها بالتقديم وقدم الاداء على القضاء لان الاداء أصل والقضاء خلف عنه (قوله الذي غصبه) ايما الى ان الالف واللام في قول المصنف المغصوب بمعنى الذي (قوله على الوصف الخ) انما قيد به لان مطلق رد عين المغصوب يتحقق في رده مشغولا بالدين أو الجناية أيضا فلا يكون مثالا للاداء الكامل (قوله مشغولا بالجناية) بان جنى في يد الغاصب جناية يستحق بها رقبته كقتل انسان عمدا أو طرفه كالسرقة (قوله أو بالدين) بأن استهلك (٥٤) المغصوب في يد الغاصب مال انسان فتعلق الضمان برقبته

قاصيا في قوله عليه السلام وما فاتكم فاقضوا مجازا لما في فعله من اسقاط الواجب (و) هذه الاقسام تدخل في حقوق العباد أيضا (رد عين المغصوب) والمبيع على الوجه الذي ورد عليه الغصب والمبيع أداء كامل * ومثله تسليم المسلم فيه وبذل الصرف اذا استبدال فيها حرام شرعا فجعل كأن المقبوض عين ما تناوله العقد حكما وان كان غير حقيقة اذا العقد تناول الدين والمقبوض عين (و) القاصر (رد المغصوب مشغولا بالجناية) كانت عند الغاصب لانه أداء لاعلى الوصف الذي وجب عليه أداءه فوجود أصل الاداء اذا هلك في يد المالك قبل الدفع الى ولي الجناية يرى الغاصب ولقصور في الصفة اذا دفع الى ولي الجناية يرجع المالك على الغاصب بقيمة كأن الرد لم يوجد وتسليم المبيع مشغولا بالجناية أو بالدين بأن يستهلك مال انسان أو المرض لانه سلمه على غير الوصف الذي هو مقتضى العقد حتى اذا هلك في ذلك الوجه بأن قتل بسبب تلك الجناية أو بيع في الدين بطل التسليم عند أبي حنيفة رحمه الله فيرجع بجميع الثمن لان الاداء كان قاصرا فاذا هلك بسبب مضاف الى ما به صار الاداء قاصرا جعل كأن الاداء لم يوجد وعندهما هذا تسليم كامل لان الغيب لا يمنع تمام التسليم وهو عيب عندهما فيرجع بالنقصان وأداء الزبوف في الدين لانه دون حقه في الصفة ولهذا قال أبو حنيفة ومحمد رحمه الله عنها انها اذا هلكت عند القابض ثم علم لم يرجع بشيء لانه أداء بأصله لانه من جنس حقه وبطل حقه في الجوده لانه لا مثل لها صورة ولا معنى وقال أبو يوسف استحس أن يرد مثل المقبوض ويطالبه بالجباة احياء لحقه في وصف الجوده قلنا فيه ابطال الاصل المتبوع للوصف المتابع وتضمن الانسان لنفسه اذا المقبوض ملك القابض وهو عكس المعقول ونقض الاصول

(قوله بدل الصرف والمسلم فيه اليه) أي الى المشتري ثم اعلم ان الصرف شرعا بيع الثمن بالثمن جنسا يجنس كذهب بذهب وفضة بفضة أو بغير جنس كذهب بفضة وفضة بذهب ويشترط فيه التقابض قبل الافتراق والسلم شرعا بيع أجل وهو المسلم فيه بعاجل وهو رأس المال ويسمى صاحب الدرهم رب السلم والآخر المسلم اليه والحنطة مثلا المسلم فيه والثمن رأس المال كذا في الدر المختار (قوله على الوصف الخ) كالجوده والرداءة (قوله حال كونه الخ) ايما الى ان قول المصنف مشغولا حال من الضمير في رده (قوله فارغا) أي عن الجناية والدين (قوله حال كونه الخ) وكان وقت البيع فارغا (قوله فني هذا كله) أي تسليم

المبيع أو المغصوب مشغولا بالجناية أو بالدين (قوله في يد المالك والمشتري الخ) لف نشر مرتب الدين أي هلك المغصوب في يد المالك والمبيع في يد المشتري (قوله لكونه) أي لكون هذا التسليم (قوله ولو دفعه) أي المبيع أو المغصوب (قوله أو بيع الخ) معطوف على قوله دفعه الخ (قوله بالثمن) أي بكل الثمن لان يد المشتري زالت عن المبيع بسبب كان في يد البائع وهذا عند أبي حنيفة رحمه الله وأما عندهما فالشغل بالجناية عيب فالمشتري لا يرجع بكل الثمن بل بنقصان العيب بأن يقوم العبد حلال الدم وحرام الدم فيرجع بتفاوت ما بين القيمتين من الثمن ثم اعلم أن خلاف الصاحبين في الشغل بالجناية لافي الدين وفي المبيع لافي المغصوب تدبر

(قال عبد غيره) المراد العبد المعين لانه اذا أمهر العبد الغدير المعين فحكمه سبيح (قوله أي أمهر الخ) انما احتاج الى هذا التفسير لان نفس الامهار ليس أداء شبيها بالقضاء كما يفهم من ظاهر عبارة المصنف بل الاداء الشبيه بالقضاء هو تسليم ذلك العبد بعد امهاره واليه يشير الشارح بقوله الا في فهو أداء الخ (قوله كان (٥٥) شخصا آخر) فكان تسليمه تسليم

مثل الواجب وهذا معنى القضاء (قوله في هذا الباب) أي أن تبدل المثل بوجوب تبدل العين حكما (قوله دخل على بريرة الخ) في المشكاة عن عائشة قالت دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم والبرمة تفور بلحم ف قرب اليه خبز وأدم من آدم البيت فقال ألم أر برمة فيها لحم قالوا بلى ولكن ذلك لحم تصدق به على بريرة وأنت لانا كل الصدقة قال هو عليها صدقة ولنا هدية متفق عليه والصدقة ما ينفق على الفقراء طلبا للثواب وفيه نذر للعطى له والهدية يراد بها الاكرام وينفق على الاغنياء وبريرة على وزن كريمة جارية معتقة لعائشة وليست عائشة من بني هاشم حتى يحرم الصدقة على مولاتها والقدر بالكسر ذبك والغليان جوشيدن كذا في منتهى الأرب (قوله كثير من المسائل)

(واذا أمهر عبد الغير ثم سلمه بعد الشراء فانه أداء حتى تجبر على القبول) ويلزمه تسليمه اليها لانه عين حقها وقد قدر على الاصل قبل حصول المقصود بالخلف وهو القيمة فيبطل حكمه (شبيه بالقضاء) لانه مملوك قبل التسليم (حتى ينقذ اعتاقه فيه دون اعتاقها) ولو كان أباهما يعتق عليها لانه في معنى المثل ان تبدل المثل بوجوب تبدل في العين كافي قصة بريرة ولوقضى لها بالقيمة ثم ملكه الزوج لا يعود حقها اليه لتقرر حكم الخلف ويتصل بالاداء اطعام الغاصب المالك الطعام الغصوب من غير أن يعلمه فانه أداء لعين المستحق بالغصب ونأ كذلك بالانلاف فلا يبقى للمالك بعده عليه شيء والشافعي أباه لان الاداء المستحق مأمور به شرعا والموجود منه غرور اذ المرء يرغب في كل مال الغير ما لا يرغب في كل مال نفسه ولو علم أنه ملكه لما كل فلا يجعل ذلك أداء للمأمور به فبالغرور ولكن يجعل ذلك استعمالا منه للمالك في تناول وكأنه تناول بنفسه فيتأ كد عليه الضمان وقتلنا هذا أداء حقيقة لوصول عين ماله الى يده ولو كان فاصرا لتم بالهلاك فكيف لا يتم وهو كمال في الاصل والغرور انما وقع لجهل الغصوب منه لان نقصان في عينه فلا يخرج به من أن يكون فعليه أداء لما هو المستحق كما لو اشترى عبدا ثم قال البائع المشتري أعتق عبدي هذا وأشار الى المبيع فأعتقه المشتري ولا يعلم به فانه جعل قابضاً وان كان هو مغروراً بما أخبره البائع به ولكن قبضه بالاعتناق وجهل المشتري غير مؤثر في ذلك فبقي اعتاقه قبضاً تاماً فكذا هنا اذ الواجب في وضع الطعام بين يديه وتعيينه منه والغرور بناء على جهله فيكون الغرور في غير الاداء فلا خلل في المأمور به وكفى بالجهل عاراً فكيف يصلح عذراً في تبدل اقامة الفرض وهو رد العين الى المالك وهذا لانه متى أدى فقد أقام الفرض فلو اعتبرنا

الدين رجوع المالك على الغاصب بالقيمة والمشتري على البائع بالثمن (وامهارة غيره وتسليمه بعد الشراء) نظير للاداء الشبيه بالقضاء أي أمهر رجل عبد الغير في نكاح امرأته ثم سلمه اليها بعد الشراء فهو أداء من حيث أنه سلم عن العبد الذي وقع عليه العقد وشبيه بالقضاء من حيث ان تبدل المثل بوجوب تبدل العين حكماً فاذا كان العبد مملوكاً كالمالك كان شخصاً آخر ثم اذا اشتراه الزوج كان شخصاً آخر واذا سلمه اليها كان شخصاً آخر والجهة في هذا الباب أن رسول الله صلى الله عليه وسلم دخل على بريرة يوماً فقدمت اليه تمراً وكان القدر يغلي من اللحم فقال عليه السلام ألا تجعين لنا نصيباً من اللحم فقالت يا رسول الله انه لحم تصدق به علي فقال عليه السلام لك صدقة ولنا هدية يعني اذا أخذته من المالك كان صدقة عليك واذا أعطيتها يا ناصير هدية لنا فعلم أن تبدل المثل بوجوب تبدل في العين وعلى هذا يخرج كثير من المسائل (حتى تجبر على القبول) تفريع على كونه أداء أي تجبر المرأة على قبول ذلك العبد المهور بعد التسليم وهو من علامة كونه أداء وهذا بخلاف ما ذاباع عبداً واستحق العبد ثم اشتراه البائع من المستحق حيث لا يجبر على تسليمه الى المشتري لانه بالاستحقاق ظهر أن البيع كان موقوفاً على اجارة المالك فاذا لم يجزه بطل وانفسخ بخلاف النكاح فانه لا ينفسخ باستحقاق المهر ولا بانعدامه (وينفذ اعتاقه فيه دون اعتاقها) تفريع على كونه شبيهاً بالقضاء يعني ينقذ اعتاق الزوج ايها قبل تسليمه الى المرأة لان المرأة لا تملك الا اذا أسلم اليها فقبل التسليم هو ملك

منها ان الفقير اذا أخذ زكاة ثم وهبها الغني أو هاشمى أو باع منها ما حصل ذلك المال لهما لتبدل العين بتبدل المالك ومنها ان رجلاً اذا تصدق على قريبه فأتى بالتصدق عليه وعادت الصدقة اليه بالورثة ملكها وما ضاع ثوبه (قوله وهذا) أي الجبر (قوله واستحق الخ) أي تقرر للعبد مال آخر (قوله بطل وانفسخ) أي البيع فبعد بطلان البيع لا وجه للجبر على البائع بتسليمه الى المشتري (قوله ايها) أي العبد (قوله لان المرأة الخ) ايها الى ان نفوذ اعتاق الزوج دون اعتاق المرأة ليس متفرداً على جهة

القضاء بالذات كما هو منه ظاهر عبارة المصنف بل بواسطة عدم ثبوت المماثلة كذا قيل (قوله ولما كانت الخ) جواب سؤال مقدر وهو انه لم يسمي اداء شيئا بالقضاء ولم يسم قضاء شيئا بالاداء (قوله في كلا الحالتين) أى حال العقد وحال التسليم (قوله فيهما) أى فى الحالتين (قوله أيضا) أى كفى تقسيم (٥٦) الاداء (قوله أنواع) بل نوعان (قوله أن يكون بخلافه) أى يكون

فيه معنى الاداء (قوله والمراد بالمثل المعقول الخ) توضيح المرام أن المراد بالمثل الامر المماثل للواجب فى حكمة الشارع ونظره فان كانا متحدين بالنوع تدرك المماثلة عقلا قبل ورود الشرع لان الاصل فى التحدين نوعا أن لا يختلفا فى الحكمة ونظر الشارع وانما اختلف الحكم فى التحدين نوعا فيما اختلف بعارض وان لم يكونا متحدين بالنوع فالعقل لا يحكم فى المتخالفين بالنوع بالمماثل فى الحكمة فلا تدرك المماثلة الا شرعا والاول هو المثل المعقول والثانى هو المثل الغير المعقول (قوله لأن العقل الخ) أى ليس المراد بالمثل الغير المعقول ان العقل ينفي المماثلة ويحكم قطعا بعدم كونه مثلا للواجب فى الحكمة ونظر الشارع لان العقل من حجج الشرع والحجج الشرعية لا تتناقض فالعقل يجوز جعل الشرع المتخالفين متحدى الحكمة (قوله وهذا القضاء) أى القضاء بمثل غير معقول (قوله جديد) أى سوى سبب الاداء وانما

جهله يكون تبديلا لا فاسدة الفرض اللازم (والقضاء) ثلاثة (أنواع أيضا بمثل معقول وبمثل غير معقول وما هو فى معنى الاداء) فالاول (كقضاء الصوم للصوم والصلاة للصلاة) الثانى (كالفدية للصوم) فى حق الشيخ الفانى واجبا للغير بالمساواة لان العقل المماثلة بين الصوم والفدية لان الاول وصف وهو وسيلة الى الجوع والثانى عين وهو وسيلة الى الشبع وكذا المماثلة بين أفعال الحج وهى أعراض وبين نفقة الاحجاج وهى مال عين لكن النص جاء بجواز الفدية عن الصوم قال الله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية قال ابن عباس أى يطوقونه ولا يطيقونه فان الصوم واجب بأول الآية وهو قوله تعالى فمن شئتم منكم الشهر فليصمه ولا يجوز أن يجب على غير المطيع لأنه تكليف العاجز فتعين وجوبه على المطيع ووجوبها على غير المطيع تكليف العاجز ومثله جاء فى موضع لا يشكلك قوله تعالى بين الله لكم أن تضلوا اذ البيان للهداية لا للاضلال ونبت فى الحج أيضا بحديث الخنسية حيث قالت يا رسول الله انى أدرك الحج وهو شيخ كبير لا يستمسك على الرحلة أفيجزى أن أجمع عنه فقال عليه السلام أرايت لو كان على أيسك دين فقضيه أما كان يقبل منك قالت نعم قال فدين الله أحق ولهذا قلنا ان ما لا يعقل مثله يسقط كالتقصان بترك الاعتدال فى الصلاة لأنه ليس لذلك الوصف منفرد عن الاصل مثل صورة ولا معنى ولهذا قال أبو حنيفة وأبو يوسف رجهما الله فبين زكى خمسة زيوفا عن حصة جبار يجوز ولا يضمن شيأ لان الجودة لا يستقيم أداؤها بمثلها صورة لانها عرض فيستحيل قيامها بذاتها ولا بمثلها قيمة لكونها غير متقومة عند المقابلة بجنسها وأوجب محمد قيمة الجودة احتياطا لان الجودة متقومة من وجه كفى المريض وغير متقومة من وجه كما لا لا فيحتمل فى حق الله تعالى اذ الرب لا يجزى بين العبد وسيدته وقال الله تعالى عاقلنا ما معاملة المكاتبين بدليل الاستقرار فى قوله تعالى من ذا الذى يقرض الله قرضا حسنا ولهذا قلنا ان رعى الجمار لا يقضى والوقوف بعرفة والاضحية كذلك لانه لا مثل لها فى غير تلك الايام وجوب الدم بترك الرعى وسجود السهو بترك التعديل

الزوج كما أن قبل الشراء كان ملكا للغير ولما كانت ذات العبد موجودة فى كلا الحالتين ووصف المملوكية متغير فيها جعل اداء شيئا بالقضاء ولم يجعل قضاء شيئا بالاداء رعاية لجانب الذات والاصل ولما فرغ عن بيان أنواع الاداء شرع فى تقسيم القضاء فقال (والقضاء أنواع أيضا بمثل معقول وبمثل غير معقول وما هو فى معنى الاداء) وفى هذا التقسيم أيضا مسامحة وكأنه قيل والقضاء أنواع قضاء محض وهو ما بمثل معقول أو بمثل غير معقول وقضاء فى معنى الاداء ويعنى بالقضاء المحض ما لا يكون فيه معنى الاداء أصلا لا حقيقة ولا حكما وما هو فى معنى الاداء أن يكون بخلافه والمراد بالمثل المعقول أن تدرك مماثلته بالعقل مع قطع النظر عن الشرع وبغير المعقول أن لا تدرك المماثلة الا شرعا ويكون العقل قاصرا عن درك كفيته لان العقل يناقضه وهذا القضاء لا بد فيه من سبب جديد بالاتفاق وانما الخلاف فى القضاء بمثل معقول (كالصوم للصوم) هذا نظير للقضاء بمثل معقول أى كقضاء الصوم للصوم فإنه أمر معقول لان الواجب لا يسقط عن الذمة بالاداء أو باسقاط صاحب الحق وما لم يوجد أحدهما يبقى فى ذمته (والفدية له) هذا نظير للقضاء بمثل غير معقول فان الفدية بمقابلة الصوم لا يدرك عقل اذ لا مماثلة بينهما بصورة وهو ظاهر ولا معنى لان الصوم تجويع النفس والفدية

الخلاف) أى يسنون بين عامة أصحاب الشافعى رحمه الله (قوله أى كقضاء الخ) إجماع الى ان المضاف فى كلام اشباع المصنف محذوف ليصح التمثيل (قال والفدية له) الفدية هو البذل الذى يتخلص به عن مكره وتوجه اليه (قوله بينهما) أى بين الصوم والفدية (قوله تجويع النفس) الجوع أعم من جوع الفرج وجوع البطن وهو أيضا أعم من الجوع المتعارف والعطش

والاشباع سيركون كذا في الغياث والتجويد كرسنه كردن وكرسنه داشتن كذا في منتهى الارب (قوله نصف صاع الخ) الصاع ما يسع خمسة أرتال وثلاثا برطل المدينة وهو ثلاثون استارا والاستار ستة دراهم ونصف فاذا ضربنا ستة ونصفا في مائة وستين كان الحاصل ألفا وأربعين درهما كذا قال الطعطاوي والبر بالضم كندم والدقيق أردو والسويقي يست والزيب موز والتمر خرما والشعير جو (قوله الشيخ الفاني الخ) انما سمي به لفناه قوته وقدره القهستاني حيث قال وهو من جاوز الحسنيين والاصح عدم التقدير والندار على العجز والبيه اشار السارح بقوله الذي يعجز الخ فالقضية في حقه فائضة مقام الصوم ليحصل بأدائها ثواب ثواب الصوم كما أقسم التراب مقام الماء ليحصل باستعماله طهارة كطهارة الماء (قوله على أن تكون الخ) تطبيق الدليل على الفرع (قوله مقدرة) وهذا كما في قوله تعالى يبين الله لكم أن تضلوا أي ثلاثا تضلوا (٥٧) أو في قوله تعالى وألتي في الارض

رواسي أي جبالا أن تعبد أي ثلاثا تعبدكم ومثله كثير (قوله أو تكون الخ) معطوف على تكون ثم اعلم أنه قال السيد طفيل أحمد البجيرامي رحمه الله ان همزة السلب في الافعال سماعية لاقباسية وليس في اللغة أن همزة الاطافة للسلب الا أنه قال به شمس الاثمة كذا في سحرة المرجان (قوله ليدل الخ) أي انما اخترنا أحد التأويلين وهما تقدير كلمة لا وكون الهمزة للسلب ليدل الخ (قوله فهي منسوخة) وحيث أن فوجوب القضية في حق الشيخ الفاني باجماع الصحابة رضوان الله عليهم (قوله على ما حرره الخ) قال في التفسير الاجدى وان أردت زيادة توضيح للقام فاستمع لما ذكره الامام الزاهد حيث قال وقد كان

لا باعتبار أنهم بما اثنان الفائت ويقومان مقامه بل يجبر النقصان بالنص (و) الثالث (كقضاء تكبيرات العبد في الركوع) وهذا لان التكبير قد فات عن موضعه لان موضعه القيام وقد فات ومثل الفائت غير مشروع له قربة في حالة الركوع ليصرفه الى ما عليه بطريق القضاء فينبغي أن يسقط كما قال أبو يوسف الا أنهم قالوا الركوع يشبه القيام حقيقة لاستواء النصف الاسفل من الراكع كما للقائم وبه يفارق القائم القاعد وحكما لان مدرك الامام في الركوع مدرك لتلك الركعة فاعتبار هذا الشبهة لا يتحقق الفوات فيؤتى بها باعتبار انما اداء الأثرى أن تكبيرا الركوع محسوب من تكبيرات العبد وهو مؤتمت في حال الانتقال لا في محض القيام فاذا كانت هذه الحالة محللا لبعض تكبيرات العبد فتجعلها محللا لجميع التكبيرات عند الحاجة احتياطا اعتبارا بالشبهة الاداء فالاحتياط في العبادات أن نجب بالشبهة ولا تسقط بها وكذا السورة اذا فاتت عن الاولين وجبت في الآخرين لان محل القراءة القيام الذي هو ركن الصلاة الا أنه تعين القراءة في الاولين لقوله عليه السلام القراءة في الاولين قراءة في الآخرين أي تنوب عنهم كما يقال لسان الوزير لسان الامير وخبر الواحد لا يوجب العلم فيبقى للآخرين شبهة محلية من هذا الوجه فوجب أدائها اعتبارا بهذه الشبهة لأن قضاء من كل وجه اذ ليس له في الآخرين قراءة السورة حتى لو كان المتروك فاتحة سقطت لانه محل الفاتحة أداء فلو قرأها قضاء

اشباع وهذه القضية لكل يوم هو نصف صاع من بر أو دقيقه أو سويقه أو زبيب أو صاع من تمر أو شعير للشيخ الفاني الذي يعجز عن الصوم لاجل قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين على أن تكون كلمة لا مقدرة أي لا يطيقونه أو تكون الهمزة فيه للسلب أي يسلبون الطاقة ليدل على الشيخ الفاني وأما اذا جلت على ظاهرها فهي منسوخة على ما قيل ان في بدء الاسلام كان المطلق مخيرا بين أن يصوم وبين أن يفدي ثم نسخ بدرجات على ما حرره في التفسير الاجدى (وقضاء تكبيرات العبد في الركوع) هذا نظير للقضاء الذي هو شبهه بالاداء يعني أن من أدرك الامام في صلاة العبد في الركوع وفاتت عنه التكبيرات الواجبة فانه يكبر في الركوع عندنا من غير رفع يده لان الركوع فرص والتكبيرات واجبة فإرعى حاله ما على حسب ما يمكن وأما رفع اليد في التكبيرات ووضعها على الركبتين في الركوع فكلها مما سنة فلا يترك أحدهما بالآخر وهذا قضاء من حيث الذات

(٨ - كشف الاسرار أول) فرض الصوم في السنة في يوم واحد وهو يوم عاشوراء ثم نسخ فرضيته بصوم ثلاثة أيام البيض في كل شهر ثم نسخت فرضيته بصوم شهر رمضان لكن مع اختيار الصائم ان شاء صام وان شاء أفطر وأعطى لكل يوم نصف صاع من حنطة مسكينا كما قال الله تعالى وعلى الذين يطيقونه أي يطيقون الصيام ولا يصومون فدية طعام مسكين ثم أخبر أن الصوم خير من الاطعام كما قال الله تعالى وأن تصوموا خير لكم ثم نسخ الاختيار وشرع صوم النهار مع صوم الليل وكان الرجل يفطر بعد غروب الشمس الى أن يصلي العشاء ثم حرم عليه الاكل والشرب والجماع الى ما بعد غروب الشمس من الغد ثم نسخ صوم الليل بقوله علم الله أنكم كنتم تخافون أنفسكم فتاب عليكم وعفا عنكم وصار الصوم من طلوع الفجر الثاني الى غروب الشمس فرضا واستقر الامر على هذا فهذا البيان يدل على أن صوم رمضان لم يفرض بالمرة الواحدة بل فرض درجة بعد درجة تيسيرا وتسهيلا على عباد الله ليعتقدوا بهذه العبادة هذا كلامه اه (قوله فانه يكبر في الركوع الخ) أي لو خاف أن يرفع الامام رأسه لو اشتغل بالتكبيرات فأنما فانه يكبر للافتتاح أولا ثم يكبر

الركوع ثم يكبر تكبيرات العبد في الركوع وان لم يخف يأتى بتكبيرات العبد قائماً (قوله لان محلها) أى محل التكبيرات (قوله) لكنه أى لكن هذا القضاء (قوله النصف الاسفل) أى من البدن (قوله تقديراً) أى فى حكم الشرع (قوله بها فيه) أى بالتكبيرات فى الركوع (قوله كمالا تقضى الخ) فان من نسي الفاتحة أو السورة لا يأتى بها فى الركوع ومن أدرك الامام فى الركوع الاخيرة من الوتر فى رمضان فركع فاته لا يفتى فى الركوع والجواب أن القياس مع الفارق فان القراءة والقنوت غير مشروعين فيما له شبه بالقيام من كل وجه وأما التكبيرات فقد شرع من جنسها فيما له شبه بالقيام وهو تكبير الركوع واذا شرع من جنسها فيما له شبه بالقيام احتمل أن يكون سائرهما لمخاها (٥٨) لانهما الجنس واحتمل المفارقة والتكبيرات عبادات فكان الاحتياط فى

لكن ما غير ما هو مشروع فى صلاته ولا تقضى ثانية لانه يؤدى الى تكرار الفاتحة فى ركعة واحدة وهو غير مشروع (ووجوب الفدية فى الصلاة للاحتياط كالتصدق بالقيمة عند فوات أيام التضحية) هذا جواب اشكال وهو ان الفدية اذا ثبتت بنص غير معقول فلم أوجب الفدية فى الصلاة بل انص قياساً على الصوم وشرط صحته أن يكون الحكم فى الأصل على وفق القياس فأجيب بأن ثبوت الفدية عن الصوم يحتمل أن يكون معلولاً بعللة العجز فان الصوم عبادة بدنية مقصودة وهو من الجنس التى بنى الاسلام عليها فاذا عجز عن أدائه جعل الشرع الفدية خلفاً عنه نظراً له لئلا يفتى فى ما فات عنه والصلاة نظير الصوم بل أهم منه لانها حسنة لمعنى فى نفسها قائمات تأدى بأفعال وأقوال وضعت للتعظيم والصوم صار عبادة بواسطة قهر النفس الامارة بالسوء كي يصير صالحاً لخدمته فيكون وسيلة الى الصلاة ويحتمل أن لا يكون معلولاً ولا ندركه لا يلزمنا العمل به فلما احتمل الوجهين أمرناه بالفدية احتياطاً فلا يؤدى ما ليس عليه أولى من أن يترك ما عليه ثم لانقول فى الفدية عن الصلاة انها جائزة قطعاً كما فى الصوم بل قال محمد فى الرادات يجزئه ان شاء الله تعالى وكذا قال فى أداء الوارث عن المورث بغير أمره فى الصوم يجزئه ان شاء الله تعالى وهذا كالتصدق بالقيمة أو بالعين عند فوات أيام التضحية فان التضحية ثبتت بالنص على

لان محلها القيام قبل الركوع وقد فات لكنه شبه بالاداء لان الركوع شبه القيام لقيام النصف الاسفل على حاله ولان من أدرك الامام فى الركوع فقد أدرك الركعة مع جميع أجزائها من القيام والقراءة تقديرها الاحتياط أن يؤتى بها فيه وعند أبي يوسف رحمه الله لا تقضى هذه التكبيرات فى الركوع لانه قد فات محلها كمالا تقضى القراءة والقنوت فيه (ووجوب الفدية فى الصلاة للاحتياط) جواب سؤال مقدر تقر به ان الفدية فى الصوم للشيخ الفانى لما كانت ثابتة بنص غير معقول ينبغى أن تقتصر واعليه ولم تقبسوا عليه من مات وعليه صلاة مع أنكم قلتم انه اذا مات وعليه صلاة وأوصى بالفدية يجب على الوارث أن يفدى بعوض كل صلاة ما يفدى لكل صوم على الاصح فأجاب بان وجوب الفدية فى قضاء الصلاة للاحتياط لا لقياس وذلك لان نص الصوم يحتمل أن يكون مخصوصاً بالصوم ويحتمل أن يكون معلولاً لعللة عامة توجد فى الصلاة أعنى العجز والصلاة نظير الصوم بل أهم منه فى الشأن والرفعة فأمرنا بالفدية عن جانب الصلاة فان كفت عنها عند الله تعالى فيها والافله نواب الصدقة ولهذا قال محمد فى الرادات تجزئه ان شاء الله تعالى والمسائل القياسية لا تعلق بالمشيئة قط كما اذا تعلق به الوارث فى قضاء الصوم من غير ايصاء نرجوا القبول منه ان شاء الله فكذلك هذا (كالتصدق بالقيمة عند فوات أيام التضحية) أى كوجوب التصديق بقيمة الشاة ان نذرها الفقير أو

فعلها لبقاء جهة الاداء ببقاء المحل من وجه (قوله على الاصح) أى على المذهب وما روى عن محمد بن مقاتل ان صلاة يوم بيلة كصوم يوم فرجوع عنه كذا نقل الحلبي (قوله وذلك) أى الاحتياط (قوله نص الصوم) أى النص الوارد فى باب فدية الصوم للشيخ الفانى وهو قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين (قوله أن يكون مخصوصاً الخ) أى يكون الحكم معلولاً بعللة خاصة بالصوم وهو العجز الخاص بالصوم (قوله أعنى العجز) فان الصوم عبادة بدنية مقصودة وهى من الجنس التى بنى الاسلام عليها فاذا عجز عن أدائه جعل الشرع الفدية خلفاً له وهذا موجود فى الصلاة أيضاً كذا فى كشف المصنف (قوله نظير الصوم) لكون كل منهما عبادة بدنية

مقصودة (قوله بل أهم منه) فان الصلاة حسنة بلا واسطة لاشتمالها على الافعال والا قول الذى وضعت للتعظيم اشتراها وأما الصوم فهو قبيح فى نفسه لانه تجويع النفس ومنعها عن النعم الالهية وانما حسن لقهر النفس الامارة التى هو عود الله وعدو الانسان (قوله فان كفت) أى الفدية عنها أى عن الصلاة (قوله منها) أى فهو متلبس بالطريقة الحسنة (قوله ولهذا) أى لكون وجوب الفدية للصلاة للاحتياط لا لقياس (قوله تجزئه) أى الفدية (قوله به) أى بالفداء (قوله أى كوجوب الخ) انما قدر المضاف ليصح التشبيه (قوله بقيمة الشاة) ايماء الى ان الالف واللام فى قول المصنف بالقيمة عوض عن المضاف اليه (قوله ان نذرها الخ) انما قيد بهذا الان وجوب التضحية على الفقير اما بالسراية بنية الاضحية أو بالنذر بخلاف الغنى

(قوله أو بعين الخ) معطوف على قوله بقيمة الخ (قوله إن بقيت) أي الشاة المعينة التضحية بالنذر أو بالشراء الصادر من الفقير بنية التضحية (قوله عند فوات الخ) متعلق بالتصدق (قوله فهو تشبيه الخ) يعني أن وجوب التصديق بقيمة أو بعين الشاة مشابهة بالمسئلة المتقدمة وهو وجوب الفدية في الصلاة وحينئذ الكافي في قول المصنف كالتصدق الخ داخل على المشبه والاولى أن يقال إن هذا الكافي مجرد القران للتشبيه يعني أن كلام من وجوب الفدية الصلاة ووجوب التصديق في التضحية من قبيل الاحتياط دون القياس ولا من قبيل القضاء (قوله شرعا) أي مشروعا حال من الضمير في لا يعمل (قوله أي اراقة) في منتهى الارب اراق الماء وغيره ريجت آب وخون ما نندا ن (قوله لانه اتلاف الحيوان الخ) ولا قربة فيه بل هو تعذيب (قوله ويحتمل (٥٩) أن تكون الخ) هذا بناء على ما قالوا من أن شكر كل نعمة يكون

من جنسها مع بقائها فشكر اللسان باللسان وشكر المال بصرف عين المال مع بقاء عين المال وأما لو كان شكره اتلافه فلا يتأدى الشكر بعين المال مع بقائه بل باتلافه لا يقال لو كان التصديق بالعين أو بقيمة أصلا لوجب أن يجوز في أيام التضحية لا نقول أصالته محتملة موهومة فلا يجوز أن يصح الموهوم المختل مع القدرة على المنصوص وهو التضحية (قوله أضياف) بالفتح جمع ضيف بمعنى مهمان كذا في الغيات (قوله انما تكون الخ) هذا الحصر على حسب عادة الكرم (قوله وهو عند الله اللحم الخ) توضيحه أن مال الصدقة من الاوساخ لازالته الذنوب واليه يشير قوله تعالى خذ من أموالهم صدقة تطهرهم

خلاف القياس اذ لا يعمل وجه القربة في اراقة فكان ينبغي أن يسقط بعد فوات وقتها الى حلف ولكنا نقول جار أن يكون التصديق بها أو بقيمتها أصلا لأن شكر كل نعمة انما يجب بجنسه كشكر نعمة اللسان باللسان وشكر سلامة الاعضاء بالخدمة وشكر المال بدفع بعضه الى الفقراء وهذه عبادة مالية حتى يشترط لها الغنى كإي الزكاة وصدقة الفطر فينبغي أن يكون كذلك إلا أن الشرع نقل من الاصل الى التضحية في أيام النحر وهو نقصان في المالية بآراقة الدم عند محمد وتقويت للمالية عند أبي يوسف حتى اذا ضحي الموهوب له لا يرجع الواهب عند أبي يوسف وعند محمد يرجع تطييبا للحم حتى لا يتسخ في ضمن اقامة القربة وتحقيقا للمعنى الضيافة فالتناس أضياف الله تعالى بلحوم الاضاحي في هذه الايام ولهذا كرم الصوم فيها لما فيه من الاعراض عن الضيافة وكراهة الاكل قبل الصلاة كراهية للاضياف أن يتناولوا من غير طعام الضيافة واللائق بالكرام أن يكون ضيافته بأطيب الطيب وأزكاه فنقل معنى القربة من التصديق الى اراقة ليبقى اللحم طاهرا لكن مع هذا يحتمل أن تكون التضحية أصلا ابتلاء من الله تعالى والله تعالى أن يتلى عباده بمشاة فلم نعتبر هذا الموهوم وهو كون التصديق أصلا في أيام النحر في مقابلة المنصوص المتيقن وهو التضحية فاذا فأت المتيقن بفوات وقته عملنا بالموهوم مع الاحتمال احتياطي في باب العبادات وألزمناه التصديق اعتبارا لهذا الاحتمال لا ليقوم ذلك مقام اراقة والدليل على أنه كان به هذا الطريق وليس بمثل التضحية هو أنه اذا جاء العام القابل لم يعد الحكم الى التضحية وهو قادر على تسليم المثل لكون التضحية مشروعة محققة فلو كانت القيمة خلفا لعدا الحكم الى الاصل عند القدرة عليه كما اذا قدر على الصوم يبطل حكم الفدية لكنه لما ثبت أصلا من الوجه

اشترها واستهلكها أو بعين الشاة ان بقيت حية عند فوات أيام التضحية أيضا الاحتياط كالفدية للصلاة فهو تشبيه بالمسئلة المتقدمة وجواب عن سؤال مقدر تقريره ان ما لا يعمل شرعا لا يكون له قضاء وخلف عند الثبوت والتضحية أي اراقة الدم في أيام النحر غير معقولة لانه اتلاف الحيوان فينبغي أن لا يجوز قضاؤها بالتصدق بعين الشاة أو بقيمة بعد فوات أيامها فأجاب بان وجوب التصديق بقيمة أو بالشاة بعد فوات الايام لا احتياط لا لافضه وذلك لان التضحية في أيامها محتمل أن تكون أصلا بنفسها ومحتمل أن تكون خلفا بان يكون التصديق بعين الشاة أو بقيمتها أصلا وانما انتقل الى التضحية بعراض الضيافة لان الناس أضياف الله تعالى في هذه الايام والضيافة انما تكون بأطيب الطعام وهو عند الله اللحم المذكى المراق منه الدم ليكون أول تناول للناس من طعام الضيافة المكرمه فإدام كانت الايام موجودة قلنا ان التضحية أصل برأسها وعملنا بالمنصوص واذا فأت الايام صرنا الى الاصل وقلنا

ولهذا حرم الصدقة على النبي صلى الله عليه وسلم وعلى من لحق به نسب الكرامتهم وعلى الغنى لعدم كونه محتاجا وليس اللائق للكرام الغنى أن يضيف عباده بالمال الخبيث فنقلنا عنه الى التضحية لانتقل الخبث الى الدماء والهوم بقيت طيبة وبها تحققت الضيافة من الله تعالى لعباده والتذكية كما بر يدن كوغندو جزآن كذا في منتهى الارب (قوله ليكون أول الخ) ولذا يستحب يوم النحر تأخير الاكل الى الصلاة وما قبل تبعا لشارح الحسامي من ان الاكل قبل الصلاة مكروه فقيه انه لا يلزم الكراهة من ترك المستحب كذا قال الطحاوي وقال شارح المنتهى والاصح انه لا يكره الاكل قبل الصلاة ههنا (قوله بالمنصوص) أي بما ورد به النص وهو قوله عليه السلام فهو فانهم اسنة أبيكم ابراهيم (قوله به) أي بالاصل

(قوله ثم اذا جاء الخ) دفع دخل مقدّر تقريره انه لو كان وجوب التصديق بعين الشاة أو بالقيمة للاحتياط كإلى المتن فينبغي ان يجب التضحية اذا جاء أيام الحر من العام الثاني قبل التصديق للاحتياط وتقرر الدفع انه اذا جاء العام الثاني لم تنتقل من هذا الحكم أى وجوب التصديق بعين الشاة أو بالقيمة الى التضحية ولم تقل بقضاء التضحية في هذا العام الثاني على حسب ما كان التضحية في أيام الحر من العام الاول ألا ترى أن اجتهاداً اذا مضى حكمه لا يغيره اجتهاد يحدث بعده (قوله أنواع القضاء) أى القضاء المحض بمثل معقول والقضاء المحض بمثل غير معقول والقضاء في معنى الاداء (قوله الشيء المغموص الخ) ايما الى أن الالف واللام في قول المصنف المغموص موصول (قوله مثلياً) اعلم أن المثلي ما يوجد له المثل في الاسواق بل تفاوتت بعينه وما ليس كذلك فقبحي كحيوان وحطب وعقار وثياب وبطيخ وآجر والخنطة والشعر وأمثالها مثلي كذا في الدراختار وقال أعظم العلماء المراد بالمال المثلي المكمل والموزون والعدي المتقارب أعداده كالبيض واللوز (قوله أو ما بالقيمة الخ) معطوف على قوله بالمثل (قوله فيما لم يكن له مثل) كذوات القيم (قوله ولكن انصرم) أى انقطع عن أيدي الناس بأن لا يوجد في السوق الذي يباع فيه وان كان يوجد في البيوت كذا في الدراختار (قوله ومعنى) المثل معنى عبارة عن قيمة الشيء أى عن قدر ما يبتى بالدراهم والدينار (قوله ولكن الخ) استدراك عن قوله كلاهما مثل معقول (قوله لم ينتقل الخ) اذ حق المالك في الصورة والمعنى (٢٠) والمقصود جبر حقه فيراعى فيها ما أمكن فلا أدى القيمة فيما اذا غصب مثلياً

الذي ذكرنا ووقع الحكم به لم يبطل بالشك قوله (ومنها ضمان المغموص بالمثل وهو السابق أو بالقيمة وضمن النفس والاطراف بالمال

ان التصديق بعين الشاة أو بالقيمة هو الاصل في حكمه ثم اذا جاء العام الثاني لم تنتقل من هذا الحكم ولم نقل بقضاءها على ما كان في العام الاول * ثم لما فرغ المصنف رحمه الله من بيان أنواع القضاء في حقوق الله تعالى شرع في بيان أنواعه في حقوق العباد فقال (ومنها ضمان المغموص بالمثل وهو السابق أو بالقيمة) أى من أنواع القضاء ضمان الشيء المغموص بالمثل فيما اذا غصب مثلياً واستهلكه ووجد المثل فيما بين الناس أو بالقيمة فيما لم يكن له مثل أو كان له مثل ولكن انصرم عن أيدي الناس فهذا نظير القضاء بمثل معقول لان المثل والقيمة كلاهما مثل معقول أما الاول فظاهر اذ هو مثل صورة ومعنى وأما الثاني فهو أيضاً مثل معنى وان لم يكن صورة ولكن الاول كامل والثاني قاصر ولهذا قال وهو السابق أى المثل الصوري سابق على المثل المعنوي فادام وجد المثل الصوري لم ينتقل الى المثل المعنوي ففيه تنبيه على أن القضاء بمثل معقول نوعان كامل وقاصر لا يقال مثل هذا متحقق في حقوق الله تعالى أيضاً فان قضاء الصلاة بالجماعة كامل وقضاءها منفرداً قاصر فلم يتعرض له لاننا نقول عندهم قضاء الصلاة منفرداً كامل وبالجماعة أكمل ولا يقيسون حال القضاء على حال الاداء (وضمن النفس والاطراف بالمال) هذا نظير للقضاء بمثل غير معقول فان ضمان النفس المقتولة خطأ بكل الدية والاطراف المقطوعة خطأ بكل الدية أو بعضها غير مدرك بالعقل اذ لا مماثلة بين الأدمى المالك المتبذل وبين المال

مع القدرة على المثل الصوري بأن يوجد في الاسواق لا يجبر المالك على القبول (قوله مثل هذا) أى تقسيم القضاء بمثل معقول الى كامل وقاصر (قوله منفرداً كامل) لان الكمال هو العمل على ما شرع عليه وجبريل عليه السلام لم يعلم القضاء بالجماعة حتى يكون على الانفراد قاصراً بل علم الاداء بالجماعة فالاداء بالجماعة كامل ومنفرداً قاصر وليس كذلك القضاء

وقال ابن الملك الثابت في الزمة أصل الصلاة لا الصلاة بوصف الجماعة فالقضاء بالجماعة أو منفرداً انسان بالمثل الكامل غاية الامر أن الاول أكمل منه اه فلا تلتفت الى ما في الدائر من أن القضاء بمثل معقول اما كامل قضاء الفائتة بجماعة أو ناقص قضاء الفائتة منفرداً تدبر (قوله المقتولة خطأ الخ) ليس هذا القيد احترازاً فان القتل عمدًا قد يتحقق الضمان بالمال فيه أيضاً كما اذا وقع الصلح بالتراضي بين القاتل وأولياء المقتول على المال ثم اعلم أن القتل عمدًا هو أن يتعمد ضربه بآلة تفرق الاجزاء مثل سلاح ومحدد من خشب وزجاج وحجر وأما القتل خطأ فتعوان اما خطأ في ظن الفاعل كأن يرى شخصاً طنه صيداً أو خطأ في نفس الفعل كأن يرى صيداً فأصاب آدمياً والدية اسم للمال الذي هو بدل النفس والارث اسم للواجب فيمادون النفس والدية في القتل خطأ عند الامام الاعظم مائة من الابل أو ألف دينار من الذهب أو عشرة آلاف درهم من الورق ففي النفس والذكر والعينين والرجلين كل الدية وفي أحد أشعار العين ربع الدية وفي كل اصبع من أصابع اليدين عشر الدية كذا في الدراختار (قوله والاطراف) بالجر معطوف على قوله النفس (قوله غير مدرك بالعقل الخ) فاذا قتل انسان أو قطع فعلى القاتل أو القاطع تسليم نفسه للقصاص فالواجب عليهم القصاص أصلاً وهذا هو الاداء ولما تعذر هذا الاداء لكون القاتل أو القاطع مخطئاً فاقم تسليم المال مقام هذا الاداء ولا اهتداء للعقل الى مماثلة تسليم المال له فصار قضاء بمثل غير معقول

المالوك

(قوله المتبذل) في الصراح

تبسذل لكاه نداشتن
جيزيرا أى التصرف
فالإنسان متبذل بالكسر
والمال متبذل بالفتح
(قوله وانما شرعها) أى
الدبة (قوله لثلاثه درالخ)
في الصراح هدر باطل
شستن حق وخون
ومانندان والمهترمة المعزة
والجبان بالفتح رامكان
(قوله اذ القصاص الخ)
توضيحه أن القصاص انما
شرع اذا كان القتل عمدا
ليحصل المساواة بين فعل
أولياء المقتول وفعل
القاتل فانه عمدا فلم تكن
الدبة مشروعة في الخطا
ولا يكون قصاص فتهدر
النفس مجانا ولا يجوز
الشرع (قوله ولهذا)
أى لكونه في معنى الاداء
(قوله فهذا قضاء) لانه تسليم
مثل الواجب أى العبد
(قوله بينهما) أى بين الزوج
والزوجة (قوله وأوسطها)
أى أوسطها في القيمة (قوله
فلهذا الخ) أى فلكون
القيمة مرجعا اليها كانت
القيمة أصلا فتسليمها كانه
تسليم عين الواجب (قال
بالمسمى) أى بالعبد الذى
سماه وعينه حال النكاح
(قال عمدا) متعلق بكل
من القطع والقتل (قوله
قبل أن يبرأ الخ) أى تحقق
القتل قبل صحة الجراحة

وأداء القيمة فيما اذا تزوج على عبد بغير عينه) هذا بيان أنواع القضاء في حقوق العباد اما القضاء
بمثل معقول فنوطان كامل وهو المثل صورة ومعنى وهو أصل في ضمان العدوان والقروض
تحقيقا للبر حتى كان منزلة الأصل من كل وجه اذ حق المالك في الصورة والمعنى والمقصود جبر
حقه فبراعى فيهما ما أمكن وكان سابقا على المثل معنى لا صورة وانما أورد القرض في القضاء وأداء
الدين في الاداء لان رد عين ما قبض تمكن هنا فكان رد مثله قضاء وان جعل اعاده حكما وهذا لا يتصور
في الدين وقاصرو وهو القيمة فيما لا مثل له اذا انقطع مثله وفيما لا مثل له لسقوط اعتبار المثل
صورة العجز عن القضاء به فيعتبر المثل معنى وأما القضاء بمثل غير معقول أى غير مدرك بالعقل اذ العقل
يقصر عن دركه لأن يكون مخالفا للعقل فالعقل حجة كالنقل ولا تتناقض حجج الحكيم فثل ضمان النفس
والاطراف بالمال في حاله الخطا فانه ثابت بالنص من غير أن يعقل فيه العنى لان الأذى مال متبذل
لما سواه والمال مملوك متبذل فلا يتماثلان اذا المالكية سمة القدوة والمملوكية سمة العجز ولان الأذى
مفضل على كثير من خلق بدون صفة الاسلام ومعه على جميع البرية فقد سئل النبي عليه السلام ان
البشر أفضل أم الملائكة فقال البشر وقرأ قوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات أولئك هم خير
البرية فأتى بكون المال المفضل مماثل للأذى الفاضل وانما وجب المال بالصبر بخلاف القياس
صيانة للدم عن الهدر ولهذا لم يشرع المال عند احتمال القود لانه مثل الاول صورة ومعنى فلا يراجعه
مالا يماثل به بوجه والمطلوب الاحياء والاحياء في القصاص لاني المال (وأما القضاء الذى في معنى الاداء
فتسليم القيمة فيما اذا تزوج امرأة على عبد بغير عينه حتى تجبر على القبول كما لو آتاها بالمسمى) وهذا
لان المسمى معلوم الجنس مجهول الوصف والعلم يثبت القدرة على التسليم والجهل يثبت العجز عنه
فباعتبار كونه معلوم الجنس اذا آتاها بالمسمى أجبرت على القبول لانه أداء وباعتبار كونه مجهول الوصف
يتعذر عليها المطالبة بعين المسمى فتكون القيمة قضاء ولما كان المسمى لا يمكن أدائه لا بتعيينه ولا
تعيينه لا بالتقويم ثم صارت القيمة أصلا من هذا الوجه فصارت من ارجحة للمسمى فتجبر على القبول بخلاف
العبد المعين لانه معلوم بدون التقويم فكانت قيمته قضاء محضا فلا تجبر على القبول اذا آتاها به الا عند
تحقق العجز عن تسليم المسمى (وعن هذا قال أبو حنيفة رحمه الله في القطع ثم القتل عمدا قبل البره للولى
فلهما) أى باعتبار المثل الكامل سابق على القاصر لان القطع ثم القتل مثل الاول صورة ومعنى
المملوك المتبذل وانما شرعها الله تعالى لثلاثه درالنفس المحترمة مجافا اذ القصاص انما شرع اذا كان
عمدا التحصل المساواة (وأداء القيمة فيما اذا تزوج على عبد بغير عينه) هذا نظير للقضاء الذى في معنى
الاداء ولهذا عبر عنه بلفظ الاداء أى اذا تزوج الرجل امرأة على عبد بغير عينه فحينئذ ان اشترى عبدا
وسطا وسلمه اليها فلا خفاء انه أداء وان أدى اليها قيمة عبدا وسطا فهذا قضاء ولكنه في معنى الاداء لان
العبد معلوم الذات مجهول الصفة فلا بد في قطع المنازعة بينهما من أن يسلمها عبدا وسطا والوسط
لا يتحقق الا بالتقويم ليكون قليل القيمة أدنى وكثير القيمة أعلى وأوسطها بين وبين فكان المرجع الى
التقويم فلهذا كانت القيمة في معنى الاداء (حتى تجبر على القبول كما لو آتاها بالمسمى) تقريع على
كونها في معنى الاداء أى تجبر المرأة على قبول القيمة كما لو آتاها بالعبد المسمى تجبر على قبول العبد فكذا
تجبر على قبول القيمة ثم ذكر المصنف رحمه الله نفريعين لاني حنيفة على قوله وهو السابق فقال (وعلى
هذا قال أبو حنيفة رحمه الله في القطع ثم القتل عمدا للولى فلهما) أى لاجل أن المثل الكامل سابق
على المثل القاصر قال أبو حنيفة رحمه الله في صورة قطع رجل يدرج عمدا ثم قتله قبل أن يبرأ ينبغي
لولى أن يفعل مثل ما فعل القاتل فيقطعه أولا ثم يقتله ليكون اجزاء الفعل بالفعل اذ الفعل متعدد
الحاصلة من القطع ثم اعلم أنه لا بد من ذكر هذا القيد وان

تساع به المصنف لان خلاف الامام وصاحبه فيما اذا كان الفعلان عمدين ولم يتحقق بينهما برء (قوله كذلك) أي متعددا (قوله ولو اقتصر) أي الولي (قوله موجه) أي موجب ففعل القاتل وهو القطع ثم القتل (قوله لان موجب الخ) توضيحه أنه انما يقتص بالقطع اذا ظهر انه لم يسر الى القتل فاذا أفضى الى القتل الممدخل موجه الشرع أي القصاص في موجب القتل اذا القتل قد أتم أثره بانما بالقطع فسقط حكم القطع بنفسه فصار اجنابة واحدة بمنزلة ما لو قتل بضربات وليس للولي حينئذ الا القتل كذا قيل وللا امام أن يقول ان هذا باعتبار المعنى وأما من حيث الصورة فالفعل متعدد وهو القطع والقتل فالمماثلة الكاملة انما تحصل بالقطع ثم القتل (قوله بينهما) أي بين القطع والقتل (قوله أو بالعكس) أي الاول خطأ والثاني عمدا (قوله برء) في الصراح برء بالضم به شدن از بیماری (قوله لا يتداخلان) أي (٢٣) لا يدخل أحدهما تحت الآخر لان موجب الاول قد تقرر بالبرء فيعتبر

والقتل بدون القطع مثل معنى (وقال لا يقتله ولا يقطعه) لان القتل بعد القطع قبل البرء لتحقيق موجب القطع فكان القتل من الولي مثلا كاملا لان مال أمر الجنابة الى القتل وقال أبو حنيفة رحمه الله هذا اعتبار المعنى فأما من حيث الصورة فالمماثلة تحصل بالقطع ثم القتل والقتل بعد القطع قد يكون محققا لموجه لجواز ان يسرى الى القتل ويكون مقصودا للقتل وهذا يوجب أن يقتل ولا يقطع وقد يكون ماحيا أثره حتى اذا كان القاتل غير القاطع يجب القصاص في النفس على الثاني خاصة وهذا يوجب ان يقطع ويقتل لانه كانه برأ من القطع ثم وجد القتل والمماثلة مرعية في ضمان العدو وان غيرناه بين القطع والقتل وبين القتل فحسب (ولا يضمن المثل بالقيمة اذا انقطع المثل الا يوم الخصومة عند أبي حنيفة رحمه الله) لان المثل القاصر لم يشرع مع احتمال الاصل والاصل موهوم بأن يتر بص حتى من القاتل فينبغي أن يكون كذلك من الولي رعاية للمثل الكامل ولو اقتصر على القتل جازله أيضا لانه عفا عن بعض موجهه فصارك اذا عفا عن كله وعندهما لا يقتص الولي الا بالقتل لان موجب القطع دخل في موجب القتل اذا أفضى اليه ولم يبرأ بينهما وهذه المسئلة على ثمانية أوجه والمذكور في المتن واحد منها وذلك لانه لا يحلوا ما أن يكون القطع والقتل عمدين أو خطئين أو الاول عمدا والثاني خطأ أو بالعكس فهي أربعة وعلى كل تقدير منها ما أن يتخلل بينهما برء أولا فان كان الثاني بعد البرء فهمما جناية ان اتفاقا لا يتداخلان سواء كانا عمدين أو خطئين أو كان أحدهما عمدا والآخر خطأ وان كان قبل البرء فان كان أحدهما عمدا والآخر خطأ لا يتداخلان اتفاقا وان كانا خطئين يتداخلان اتفاقا وان كانا عمدين فهو المسئلة الخلافية المذكورة في المتن يتداخلان عندهما لا عنده وهذا كله اذا صدر عن شخص واحد فان صدر عن شخصين فالكلام فيه طويل يعرف في موضعه (ولا يضمن المثل بالقيمة اذا انقطع المثل الا يوم الخصومة) تقريره ان لا يوجب حنيفة رحمه الله على قوله وهو السابق يعني اذا غصب شخص من آخر ملبيا ثم انقطع المثل وانصرم عن أيدي الناس فلا جرم يجب قيمته فقال أبو حنيفة رحمه الله لا يضمن هذا المثل بالقيمة الا بقيمة يوم الخصومة لانه ما لم تقع الخصومة بمحتمل أن يقدري المثل الصوري وهو مقدم على المثل المعنوي فاذا وقعت الخصومة حينئذ لا بد أن يأخذ المالك الضمان فيقدر الضمان بقيمة يوم الخصومة وعند أبي يوسف رحمه الله تعتبر قيمة يوم الغصب لانه لما انقطع المثل التحق بما لا يمثل له من ذوات القيم وفيها يجب قيمة يوم الغصب بالاتفاق قلنا الاصل

كل فعل ويؤخذ بموجب الفعلين حتى لو كانا عمدين فالولي القطع والقتل وان كانا خطئين يجب دية ونصف دية وان كان أحدهما عمدا والآخر خطأ فان كان القطع عمدا والقتل خطأ يجب في اليد القود وفي النفس الدية وان كان القطع خطأ والقتل عمدا يجب في اليد النفس القود كذا في الكفاية (قوله لا يتداخلان اتفاقا) لاختلاف الجنابتين فان أحدهما عمد والآخر خطأ حينئذ يعتبر كل فعل على حدة فيجب في الخطا الدية وفي العمد القود (قوله يتداخلان اتفاقا) فيعتبر الكل جنابة واحدة اتفاقا فيجب دية واحدة والفرق بين هذه الصورة وبين ما اذا كانا عمدين ولا برء بينهما ان الدية مثل غير معقول

بخلاف القصاص فانه مثل معقول (قوله عندهما) أي عند صاحبيه (قوله فان صدراع شخصين الخ) أي اذا كان القاطع ثمة شخص والقاتل شخصا آخر يجب عليهما القصاص وينبغي أن يجب الدية لان موجه أحد الامرين والقصاص لا يثبت لاحتمال السراية فيجب المال اسمولة أمره لكن حكوا بالقصاص كذا أفاد أسنادا الهندي أن الله برهاته وفي مشكاة الانوار حاصل وجوه المسئلة ستة عشر لانهم ما أن يصدراع شخص أو شخصين وعلى التقديرين ما أن يكونا خطئين أو عمدين أو أحدهما عمدا والآخر خطأ وعلى التقادير ما أن يكون القتل قبل البرء أو بعده وفي الكل لا يتداخلان عنده الا الخطئين قبل البرء فدية واحدة ومحل الاختلاف في عمدين من واحد قبل البرء اه (قوله يوم الخصومة) أي يوم قضاء القاضى (قوله من ذوات الخ) بيان لما (قوله وفيها) أي في ذوات القيم يجب الخ فكذا ههنا

(قوله ثمة) أى فى ذوات القيم (قوله يجب قيمة ذلك اليوم) أى يوم الغصب لارد المثل لانها ليست من ذوات الامثال (قوله وههنا) أى فى المثلى (قوله يجب رد المثل) لكونه مثليا (قوله وظهر) أى العجز (قوله ذلك اليوم) أى يوم الخصومة (قوله لان العجز الخ) توضيحه أن الرجوع الى القيمة للعجز عن أداء المثل وهو بالانقطاع فيعتبر قيمة آخر يوم كان موجودا فى أيدي الناس فانقطع (قوله ثم انه لما نشأت الخ) اعلم انه لما لم يرتبط قول المصنف وقتنا جميعا الخ بما قبله اعتنى الشارح رحمه الله باختراع الربط فقال ثم انه لما نشأت من هذا كله مقدمة الخ وانما لم يصرح المصنف به بالعلم بها مسبقا (قال بالانلاف) أى الاستهلاك بأن ركب الدابة الموصوبة مثلا وكذا لا تضمن بالهلاك وعبر عنه الشارح رحمه الله بالامساك وبالحبس فان المنافع تلك هيها (قوله وهو عطف الخ) عطف الجملة على الجملة قال ابن الملك وليس قلنا معطوفا على قوله قال أبو حنيفة لانه متفرع على كون الكامل سابقا على القاصر ولا يصلح أن يكون قلنا متفرعا عليه بل هو متفرع على أن ضمان العدوان يعتد بالمائلة الكاملة أو القاصرة وفى عبارة المصنف رحمه الله تسامح حيث لم يبين المتفرع عليه والظاهر أنه معطوف على قال وليس كذلك هـ (قوله للتفاوت الخ) فان راكبا يعلم قوانين الركوب ولا يعلمها الآخر والسيرين يختلفان بالطريق وتفاوت (٢٣) التسيير والحسين يتفاوتان بمكان

الحبس ومزاج المحبوس
فليست المائلة بين منافع
الغاصب ومنافع المالك
وقيل انه لا يمكن الحكم
بالمائلة فى الاعراض لان
العرض كلما وجد اضمحل
فلا تتحقق المائلة (قوله
فلان المنافع الخ) تقريره
ان المنافع عرض وكل
عرض لا يبقى زمانين
فالمنافع لا تبقى زمانين
وغير الباقي غير محرز
فالمنافع غير محرز وكل غير
محرز غير متقوم فالمنافع
غير متقومة بخلاف
المال فانه جوهر باق
متقوم فلا تغافل بين

بأنى أو أنه وانما ينقطع الاحتمال بالخصومة عند القاضي وقد شرحت مذهبهما فى الكافى (وقلنا جميعا المنافع لا تضمن بالانلاف) بطريق التعدى لان ضمان العدوان مقدر بالمثل بالنص والاجماع والمعقول وهو انه ضمان جبر فيقتضى جبر ما فات لازائدا عليه اذ لا كسر فى الزائد فلا جبر ضرورة والمنافع لا تضمن بثلمها من المنافع بالاجماع فان الحجر المبنية على تقطيع واحد وتوثر بآخرة واحدة ثمة كان رد الاصل واذا عجز عنه بالاستهلاك يجب قيمة ذلك اليوم وههنا الاصل أيضا رد العين واذا عجز عنها يجب رد المثل فاذا عجز عن المثل وظهر عند القاضي يجب عليه قيمته ذلك اليوم وعند محمد رحمه الله يجب عليه قيمته يوم الانقطاع لان العجز عن الاصل انما يتحقق فى هذا اليوم قلنا نعم ولكن يظهر ذلك العجز وقت الخصومة ثم انه لما نشأت من هذا كله مقدمة وهى أن الضمان لا يجب الا عند وجود المائلة سواء كانت كاملة أو قاصرة صورة أو معنى فترع عليها المصنف ثلاث مسائل على طبق مذهبه مخالفا للشافعى رحمه الله وان لم تكن تلك المقدمة مذكورة فى المتن فقال (وقلنا جميعا المنافع لا تضمن بالانلاف) وهو عطف على قوله قال أبو حنيفة أى ومن أجل أن ما لا يعقل له مثل لا يضمن شرعا قلنا جميعا يعنى أبا حنيفة وأبا يوسف ومحمد ارحمهم الله بخلاف الشافعى رحمه الله لا يضمن منافع ما غصبه رجل بالانلاف وكذا بالامساك وصورتها رجل غصب فرسا لا حدور كبه عدة مراحل أو حبسه فى بيته ولم يركب ولم يرسل فقال علماؤنا جميعا انه لا تضمن هذه المنافع بشئ أما بالمنافع فظاهر لانه لو ضمن بالمنافع لكان بأن يركب المالك دابة الغاصب قدر ما ركب الغاصب أو يحبسها قدر ما حبسه الغاصب وذلك باطل للتفاوت بين راكب وراكب وبين سير وسير وحبس وحبس وأما بالاعيان والمال فلا أن المنافع عرض لا يبقى زمانين وغير متقوم بخلاف المال فلا تغافل بينهما وانما ضمانها بالمال فى الاجارة لان الرضا تأثيرا فى

المال والمنافع اما صغرى الاول فظاهر وأما كبرى الاول فلان البقاء عرض فلو كان للعرض بقاء لم قيام العرض وهو باطل فان القيام هو التبعية فى التحيز ولا تحيز للعرض وفيه كلام فى الكلام وأما كبرى الثانى فلان الاحراز عبارة عن الصيانة والادخال لوقت الحاجة وهذا يتوقف على البقاء وأما كبرى الثالث فلان شرط التقويم الاحراز ألا ترى ان الحشيش فى المفازة ليس له احراز فليس هو متقوم وللشافعى أن يمنع هذه الكبرى ويقول لان سلم أن شرط التقويم الاحراز بل التقويم باعتبار الملكية واطلاق التصرف كذا فى التلويح (قوله وانما ضمانها الخ) دفع دخل مقدّر تقريره ان المنافع وان كانت أعرضا غير باقية فلهما حكم الاعيان الباقية فى الشرع حتى يرد عليها فقد الاجارة فالمنافع تضمن بالاجارة فى استأجر دابة ليركبها امر حلتين بدرهمين مثلا فآخذ منافع الدابة أعطى عوضها فكذا تضمن منافع الغصب أيضا (قوله تأثير الخ) ألا ترى أن الرضا يجب المال فى مقابلة ما ليس بمال كفى الصلح عن دم العبد على المال ويجب الفضل والمنافع أيضا كما فى بيع عبد قيمته ألف بألوف فيجب أصل المال والفضل بالتراضى ولا يثبت شئ من ذلك بالعدوان بحال فالمنافع فى الاجارة تضمن لتحقيق الرضا لا فى الغصب لان الغصب عدوان لا يقال ان المال فى القتل الخطا يجب بمقابله ما ليس بمال بالعدوان لاننا نقول ان وجوب المال هناك ليس بمحض العدوان بل بخاطر المحل ثلاثه صدر النفس

لا تضمن منفعة احد على الخرجين مع وجود المشابهة صورة ومعنى فلان لا يضمن بالعين ولا مماثلة بين العين والمنفعة صورة ومعنى أولى أما الصورة فظاهر وأما المعنى فلان المنافع أعراض لا تبقى وتقوم بالعين والعين يبقى ويقوم بنفسه وليس لما لا يبقى صفة التقوم لان المالية لا تسبق الوجود اذا المال غير الا دعى خلق لمصلحة الا دعى ويجرى فيه الشح والضة وبعد الوجود التقوم لا يسبق الاراز لان ما ليس بمحرز غير متقوم كالصيد والحشيش والماء والمنافع لا تبقى لتعزز فلا تكون متقومة بمحال وما ليس بمتقوم لا يماثل المتقوم ألا ترى أن العين لا يضمن بالمنفعة بطريق العدوان فدل انه لا مماثلة بينهما (س) هي تقبل ورود العقد عليها وهو آية المالية والتقوم لان ما ليس بمحال لا يصير ما لا يورود العقد عليه كالبينة والدم (ج) جواز العقد بناء على قيام العين مقام المنفعة بطريق الخلاف للحاجة ولهذا الوفاة آتت منافع هذا الدار شهرا بكذا لم يجز فعلم ان العقيد يرد على العين ثم ينتقل الى المنفعة على حسب حدوث المنفعة شيئا فشيئا (س) جواز العقد على خلاف القياس قضاء للحوائج فكان ما بتأخره والضرورة في الجواز لافي اثبات التقوم لها اذا الاستبدال صحيح بلا تقوم فان الخلع صحيح بمحال متقوم ولا تقوم للبضع عند الخرج وكذا اذا أخذ العوض عن الدم صحيح وان لم يكن الدم مالا فعرفنا ان الاستبدال صحيح من غير التقوم وقد تقوم المنافع في العقود فعلم انها كانت متقومة بذاتها قبل ورود العقد عليها (ج) ذلك ثابت بخلاف القياس عند التراضي لما امر أن التقوم بلا اراز غير معقول والمنافع لا تقبل الاراز وانما قلنا انها تقوم في العقد لان الله تعالى ما شرع استغناء الابضاع الا بالمال المتقوم حيث قال أن تبغوا بأموالكم وانما أضاف النبا واسطة الاراز وشرع الاستغناء بالمنافع بقوله تعالى على أن تأجرني ثماني حجج فدل انها تقوم في العقد عند التراضي بخلاف القياس فلا يقاس عليه ضمان العدوان لان الرضا أثر في ايجاب الاصول حتى يجب المال بالشرط مقابلا بغير مال كما في الخلع والصلح عن دم العمد والفضل فيصح بيع عبد بقيمة ألف بالوف والفاضل عن ألف وجب بالشرط عند الرضا بدون أن يقابله شيء من المال وفي ضمان العدوان لا يثبت شيء من ذلك بحال فلم يستقيم القياس لانه لا يقوم الا بوصف يقع به الفرق بين الفرع والاصل وكل قياس هذا شأنه فهو باطل كما قال بعض أصحاب الشافعي في من الذكر انه حدث لانه مس الفرج فكان حدثا كالومسه وهو يبول (والقصاص لا يضمن بقتل القاتل) أي لو قتل من عليه القصاص انسان آخر لا يضمن لمن له القصاص شيئا عندنا لا القود ولا الدية وعند الشافعي يضمن الدية وكذا لو شهد شاهدان على ولي القصاص انه عفا عن القصاص ثم رجعا بعد القضاء لم يضمن الدية والقصاص عندنا وعنده يضمنان الدية لان القصاص ليس بمتقوم فلا يماثل المال المتقوم لا صورة ولا معنى وانما شرعت الدية صيانة للدم عن الهدر والعفو مندوب اليه لحاز أن يهدر القصاص بل هو حسن ايجاب الاصول والفضل جميعا ولا تأثير للعدوان فيه والشافعي رحمه الله يقول بضمائنها بالمال بقدر العرف في كرائها الى ذلك المنزل قياسا على الاجارة والوجه ما قلنا ولا بد لك حينئذ من الفرق بين المنافع والزوائد فالمنافع ككوب الدابة والحل عليها والزوائد كالنسل للذابة والبن لها والثر للثجيرة ونحوها فالمنعوب بنفسه يضمن بالهلاك والاستهلاك جميعا والزوائد تضمن بالاستهلاك دون الهلاك والمنافع لا تضمن بالاستهلاك والهلاك فعبء المصنف عن الاستهلاك بالاتلاف ولم يذكروا الهلاك وهو الحبس وهو غير مضمون قياسا على الزوائد فان الزوائد لم تضمن بالهلاك فالمنافع أولى أن لا تضمن به وهذا الفرق مما يتعبط فيه كثير من الناس (والقصاص لا يضمن بقتل القاتل) تفريع فان لنا على أن ما لا مثل له لا يضمن أصلا يعني أن من وجب عليه قصاص غيره فقتل القاتل أجنبي غير ورثة المقتول فلا يضمن

المحرمة مجازا (قوله للعدوان فيه) أي في ايجاب الاصول والفضل في الصراح عدوان بالضم ستم أشكنا (قوله بضمائنها) أي بضمنان منافع الغصب (قوله في كرائها) أي كراء الدابة (قوله والوجه) أي وجه الفرق في الاجارة والغصب (قوله كالنسل) أي الولد (قوله وهو الحبس) أي هلاك المنافع الحبس (قوله أولى الخ) فان الزوائد مع قوتها وجوه ربها لم تضمن بالهلاك فالمنافع ضعيفة لا تضمن به ثم اعلم انهم قالوا الفتوى في غصب منافع الوقف ومال اليتيم وما كان معدلا لاستغلال كالدار والعقار وغيرهما بالضمان كما في الخلاصة والفتاوى وغيرهما ولعل في هذه الثلاث رواية عن الامام بأن المنافع مضمونة فافتوا بها والا فكيف جازلهاما الافتاء بخلاف جميع الروايات كذا في مشكاة الانوار (قوله وهذا الفرق) أي بين الزوائد والمنافع (قال بقتل القاتل) هذا من قبيل اضافة المصدر الى المفعول

(قوله وان كان يضمن) أي الاجنبي وكله ان وصليه (قوله قصاصه) أي قصاص المقتول (قوله عليه) أي على الاجنبي (قوله كما قال الشافعي الخ) توضيح المقام أن الشافعي يقول ان ذلك الاجنبي يضمن الدية فان القصاص ملك متقوم لورثة المقتول ألا ترى ان النفس تضمن بالمال في القتل خطأ فحصل التقويم فالاجنبي ضيع ملك ورثة المقتول فيجب عليه الدية ونحن نقول ان الدية مشروعة فيما لا يمكن المائلة فيه وهو القتل خطأ لئلا يلزم اهدار الدم بالكلية بالنص على خلاف القياس وهذا أمر ضروري فلا يقاس عليه غيره فالقصاص لا يكون معنى متقوما حتى يجب بتضييعه الدية (٦٥) على الاجنبي وأما عدم الضمان على ذلك الاجنبي

بالقصاص فبالاتفاق بيننا وبين الشافعي رحمه الله ولذا تركه الشارح رحمه الله ولم يذكره (قوله وههنا) أي فيما اذا قتل الاجنبي القاتل (قوله ذلك) أي الاجنبي (قوله على حسب ما تحقق) أي القتل فان كان قتل الاجنبي القاتل قتل العمد وجب القود وان كان قتل الخطأ وجب الدية (قوله ثم رجع) أي عن شهادتهما (قوله فما أتلقا) أي الشاهدان (قوله وليس له) أي سئل استماعه بالمرأة (قوله فان ذلك) أي مماثلة البضع وتبديله بضع آخر (قوله لشرفه) أي لشرف المحل حتى يكون مصونا عن الابتذال والتلک مجانا (قوله ولا يظهر الخ) أي لا يظهر تقويم محل الاستماع عند التفريق والازالة والشاهد عليه ان ازالته تصح بدون العوارض وبلا شهود وبلا اذن وبلا ولي بخلاف ثبوته وبهذا انخفض

هنا لوجود الدليل وهو شهادتهم عليه ورجوعهم محتمل (وملك النكاح لا يضمن بالشهادة بالطلاق بعد الدخول) أي شهود الطلاق بعد الدخول اذ ارجعوا لم يضمنوا الزوج شيئا عندنا وعند الشافعي رحمه الله يضمنون مهر المثل وكذا اذا قتل المنكوحه رجل لم يضمن القاتل للزوج شيئا عندنا وعند غيره يضمن مهر المثل وكذا اذا ارتدت بعد الدخول لم يضمن شيئا للزوج عندنا وعند غيره يضمن عليها لان ذلك ليس بمال متقوم فلا يماثل المال المتقوم (س) لو لم يكن ملك النكاح مالا متقوما لما وجب المال في مقابلته عند العقد (ج) انما تقويم المال بالبضع تعظيما لخطره فاما ملك النكاح فلا خطره حتى صح ازاله هذا الملك بالطلاق بغير شهود وولي وعوض ولهذا لم يتقوم البضع عند الخروج من ملك الزوج وان كان يتقوم عند الدخول في ملكه لان معنى الخطر للمحل لا للملك الوارد عليه ووقت التملك وقت الاستيلاء على المحل باثبات الملك فجعل متقوما لظهور الخطره فاما وقت الزوال فهو وقت اطلاق المحل وازالة الاستيلاء عنه فلا يظهر حكمه المتقوم فيه (س) شهود الطلاق قبل الدخول اذ ارجعوا يضمنون نصف المهر للزوج (ج) هم لا يضمنون شيئا من قيمة ما أتلقوا وهو البضع فقيمه مهر المثل

هذا الاجنبي لاجل ورثة المقتول شيئا من الدية والقصاص عندنا وان كان يضمن لاجل ورثة هذا القاتل البتة وذلك لان القصاص معنى غير متقوم في نفسه لا يعقل له مثل حتى تقول ان الاجنبي ضيع قصاصه فتجب عليه الدية كما قال الشافعي رحمه الله وانما يتقوم في حق الدية فيما لا يمكن المائلة فيه لئلا يلزم اهدار الدم بالكلية ضروره وههنا الاجنبي ما ضيع لأولياءه المقتول شيئا بل قتل عدوهم فكانت عاينهم نعم يضمن ذلك لاجل أولياءه هذا القاتل اما قصاصا واما دية على حسب ما تحقق (وملك النكاح لا يضمن بالشهادة بالطلاق بعد الدخول) تفريع ثالث لنا على أن مالا مثل له لا يضمن يعني اذا شهد الرجلان بأنه طلق امرأته بعد الدخول فحكم القاضي عليه باداء المهر والتفريق ثم رجع الشاهدان فعندنا لا يضمنان للزوج شيئا لان المهر كان واجبا عليه بسبب الدخول سواء كان طلقها أو لا فماتت أو تلفاعا عليه شيئا الا حل استماعه بالمرأة وهو الذي يعبر عنه بملك النكاح وليس له مثل لا مماثلة البضع بضع آخر فان ذلك في الشريعة حرام ولا مماثلة للمال لان تقويمه بالمال لا يظهر الا عند النكاح ضرورة لشرفه ولا يظهر عند التفريق أصلا ولهذا صححت ازالته بالطلاق بلا بدل ولا شهود ولا ولي ولا اذن وانما تصير متقومة في الخلع بالنص على خلاف القياس وانما قيد بالطلاق بعد الدخول لانه اذا شهدا بالطلاق قبل الدخول ثم رجعا يضمنان نصف المهر للزوج لان قبل الدخول لا يجب عليه المهر الا عند الطلاق لانها محتمل أن ترد أو طاعت ابن الزوج فحينئذ يبطل المهر أصلا وانما أكد نصف المهر بالطلاق فكان الشاهدان أخذان نصف المهر من يد الزوج وأعطاهما فيضمنان ما أعطاهما ثم لما فرغ المصنف رحمه الله عن بيان أنواع

(٩ - كشف الاسرار اول) ما استدلل به الشافعي رحمه الله على مذهبه وهو ان الشاهدین يضمنان مهر المثل بأن ملك النكاح انما يثبت بالمال على الزوج فيكون متقوما على الزوج ثبوتها والزائل عين الثابت فيكون متقوما زوالا (قوله وانما تصير الخ) دفع دخل مقدر تقريره ان منافع البضع تكون متقومة عند التفريق والازالة في الخلع اذا فتدت المرأة وخلصت من الزوج والعائد في تصير يرجع الى منافع البضع (قوله أو طاعت) أي مكنت وزنت فان المزني بها تحرم على آباء الزاني كذا في جميع السرايات (قوله فحينئذ) أي حين الارتداد ومطوعة ابن الزوج (قوله يبطل الخ) كذا في الهداية في كتاب الرجوع عن الشهادة (قوله أخذ الخ) فكان الشاهدان غاصين نصف المهر معنى فلا يتوجه أن يقال ان تضمن الشهود الرجوع نصف المهر في الطلاق قبل الدخول يدل على أن ملك

النكاح متقوم (قال ولا بد للمأموه بالخ) هذا من قضاي الشريعة وأما من حيث اللغة فيقول القائل اشرب خمر على سبيل الالتزام أمر (قال من صفة الحسن) أي من صفة هي الحسن (قوله ذلك) أي كون المأموه به حسنا (قوله وهذا عندنا الخ) لا بد من تحقيق المقام ثم ايضاح تسامح الشارع السلام اعانة للنام عن منزلة الاقدام فنقول أولا ان حسن الفعل كالمعلم يعني كونه صفة الكمال وقيام الفعل كالجمل يعني كونه صفة النقصان عطف اتفاقا حتى لو لم يرد الشرع ووجدت الافعال فبعضها حسنة أي من صفات الكمال وبعضها قبيحة أي من صفات النقصان وكذا حسن الفعل يعني ملائمة الغرض الذي ينوي وقيامه يعني منافرة الغرض الذي ينوي عقلي أيضا اتفاقا انما النزاع في حسن الفعل يعني أن يستحق فاعله مدحا وثوبا وقيام الفعل يعني أن يستحق فاعله ذمًا وعقابا فعندنا لا شعري هو شرعي قالوا ان الافعال كلها كالإيمان والكفر والصلاة والزنا ومثالهما قبل ورود الشرع سواء ليس في فعل استحقاق ترتب الثواب ولا استحقاق ترتب العقاب والشارع جعل بعضهما مستحقا لرتب الثواب فأمر به وبعضهما مستحقا لرتب العقاب فنهى عنه فأمر به الشارع فهو حسن ومأتهى عنه فهو قبيح ولو انعكس الأمر لانعكس الأمر وعندنا وعند المعتزلة هو عقلي أي واقعي لا يتوقف على الشرع ففي نفس الأمر قبل ورود الشرع (٦٦) بعض الافعال حسنة تستحق ترتب الثواب على فاعلها وبعض الافعال قبيحة تستحق

ترتب العقاب على فاعلها فما هو حسن أمر به الشارع وما هو قبيح نهى عنه الشارع فان الأمر حكيم فالشارع كشف عن الحسن والقبح الثابتين للافعال في نفس الأمر كما أن الطب يكشف عن النفع والضرر الثابتين للدوية في نفس الأمر وأما العقول فربما تهتدي إلى الحسن والقبح الواقعيين لحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار وربما انتهت إلىهما الحسن صوم آخر رمضان وقبح صوم أول شوال فإنه لا سبيل للعقل إليه لكن الشرع كشف عن حسن وقبح واقعيين والفرق بين مذهبنا ومذهب المعتزلة ان حسن الافعال وقبحها بل عندنا لا يستلزم حكما من الله بل يصير موجبا لاستحقاق الحكم من الله الحكيم الذي لا يرجح المرجوح وعند المعتزلة يوجب الحسن والقبح الحكم ولولا الشارع وكانت الافعال وفاعلوها لو حبت الاحكام فالفعل الصالح لا باحثة كان مباحا البتة وقس على هذا هذا ما أفاده المحققون وأدلة الفرق في المبسوطات وثانيا ان الاولى أن يقول الشارع بدل قوله عند الله تعالى في نفس الأمر لما أمر من مذهبنا وأن الحسن والقبح عندنا وعند المعتزلة عقليان أي واقعيان لا يتوقفان على الشرع لأن الحكم بالحسن والقبح عند المعتزلة هو العقل (قوله ذلك) أي المأموه به (قوله من غير واسطة) أي بلا واسطة في العروض في حسنه بأن يكون صفة الحسن ثابتة لتلك الواسطة وتنسب إلى هذا المأموه به مجازا في حسنه وان كان لغيره دخل ما (قوله أي لا يقبل الخ) اعلم إلى ان ضمير هو يرجع إلى الحسن والاولى أن يرجع إلى المأموه به الحسن لعينه لا بل ما ذكره المصنف في المثال بقوله كالتصديق الخ فان هذه أمثلة المأموه به على ان الحسن لا يقبل السقوط فان الساقط في حال الاكراه هو وجوب الاقرار لا حسن الاقرار حتى لو صبر عليه وقتل كان مأجورا اللهم الآن يقال ان حسن الاقرار أيضا ساقط الآن سقوطه باعتبار الترخيص كسقوط الصوم للمسافر في آخره ولم يقبل الرخصة أي فرضا فيكون مأجورا كذا في

ولا يضمنونه وقد وافقنا الشافعي في هذا فانه لا يوجب قيمة البضع وهو مهر المثل وانما يوجب نصف المسمى ولكن سقوط المطالبة بتسليم البضع قبل الدخول بهما سقط للمطالبة بالمسمى اذا لم يكن ذلك بسبب مضاف إلى الزوج بان اردت أو مكنت ابن زوجهما فهم بالاضافة إلى الزوج بشهادتهم على الطلاق كأنهم فتووا عليه يده على ذلك النصف بعد فوات تسليم البضع فكانهم غصبوا حقه لان الغصب ازالة اليد المحقة باثبات اليد المبطله وقد وجد اثبات يدها على ذلك النصف واراها يده عنه

فصل في بيان صفة الحسن للمأموه به وغيره (ولا بد للمأموه به من صفة الحسن اذا لا أمر حكيم) والحكيم لا يأمر بشيء الا حسنه ولا ينهى عن شيء الا لقيحه قال الله تعالى ان الله يأمر بالعدل الاية ولان الأمر لبيان أن المأموه به مما ينبغي أن يوجد والقبح اسم لما ينبغي أن يعدم فاستحال أن يؤمر به واعلم ان ذلك بكونه مأموه به لا بالعقل نفسه لان العقل بنفسه غير موجب عندنا (وهو اما أن يكون لعينه وهو اما ان لا يقبل السقوط أو يقبله

الاداء والقضاء شرع في بيان حسن المأموه به فقال (ولا بد للمأموه به من صفة الحسن ضرورة أن الأمر حكيم) يعني لا بد أن يكون المأموه به حسنا عند الله تعالى قبل الأمر ولكن يعرف ذلك بالأمر ضرورة أن الأمر حكيم والحكيم لا يأمر بالفحشاء وهذا عندنا وعند المعتزلة الحكم بالحسن والقبح هو العقل لا يدخل فيه للشرع وعندنا لا شعري الحكم بهما هو الشرع لا يدخل فيه للعقل ثم شرع في تقسيم الحسن إلى عينه وإلى غيره وتقسيم كل منهما إلى أقسامهما فقال (وهو اما أن يكون لعينه) أي الحسن اما أن يكون لذات المأموه به بأن يكون حسنه في ذات ما وضع له ذلك من غير واسطة وهذا ثلاثة أنواع على ما قال (وهو اما أن لا يقبل السقوط أو يقبله) أي لا يقبل ذلك الحسن السقوط من المأموه به بل للعقل إليه لكن الشرع كشف عن حسن وقبح واقعيين والفرق بين مذهبنا ومذهب المعتزلة ان حسن الافعال وقبحها بل عندنا لا يستلزم حكما من الله بل يصير موجبا لاستحقاق الحكم من الله الحكيم الذي لا يرجح المرجوح وعند المعتزلة يوجب الحسن والقبح الحكم ولولا الشارع وكانت الافعال وفاعلوها لو حبت الاحكام فالفعل الصالح لا باحثة كان مباحا البتة وقس على هذا هذا ما أفاده المحققون وأدلة الفرق في المبسوطات وثانيا ان الاولى أن يقول الشارع بدل قوله عند الله تعالى في نفس الأمر لما أمر من مذهبنا وأن الحسن والقبح عندنا وعند المعتزلة عقليان أي واقعيان لا يتوقفان على الشرع لأن الحكم بالحسن والقبح عند المعتزلة هو العقل (قوله ذلك) أي المأموه به (قوله من غير واسطة) أي بلا واسطة في العروض في حسنه بأن يكون صفة الحسن ثابتة لتلك الواسطة وتنسب إلى هذا المأموه به مجازا في حسنه وان كان لغيره دخل ما (قوله أي لا يقبل الخ) اعلم إلى ان ضمير هو يرجع إلى الحسن والاولى أن يرجع إلى المأموه به الحسن لعينه لا بل ما ذكره المصنف في المثال بقوله كالتصديق الخ فان هذه أمثلة المأموه به على ان الحسن لا يقبل السقوط فان الساقط في حال الاكراه هو وجوب الاقرار لا حسن الاقرار حتى لو صبر عليه وقتل كان مأجورا اللهم الآن يقال ان حسن الاقرار أيضا ساقط الآن سقوطه باعتبار الترخيص كسقوط الصوم للمسافر في آخره ولم يقبل الرخصة أي فرضا فيكون مأجورا كذا في

جعله الخ) دفع دخل
 مقدر تقريره ان هذا القسم
 ذوجهتين فلم لم يجعل من
 أقسام الحسن لمعنى في غيره
 وحاصل الدفع انه انما جعل
 من أقسام الحسن لعينه
 اعتبارا للاصل أى المعنى
 فان المعنى راجح على الصورة
 اذ هو المقصود دون الصورة
 ففي هذا القسم وان وجدت
 الواسطة صورة لكنها
 تنعقدة معنى على ما ستقف
 عليه فباعتبار المعنى جعل من
 أقسام الحسن لعينه (قوله
 مساححة) حيث جعل
 الشبيه بالحسن لمعنى في
 غيره مقابلا لقسمي قسميه
 وهو لا يكون شبيها بالحسن
 لمعنى في غيره (قوله بالذات)
 أى حقيقة بلا واسطة
 في العروض وبلا مدخلة
 الغير وهو لا يكون شبيها
 بالحسن لمعنى في غيره (قوله
 أو ما بالواسطة) أى اعتبارا
 بلا واسطة في العروض
 على مدخلة الغير وهو ما يكون
 مشابها لما حسن لمعنى
 في غيره (قوله كثيرا)
 كما قدم وسيجيء أيضا
 (قوله ولا يسقط الخ)
 المراد من السقوط المنى
 السقوط بعد الواجب فلا

بل يكون دائما حسنا وما موراه على المكلف واجبا عليه أو يقبل السقوط في حين من الأحيان لعدم
من الاعتذار (أو يكون ملحقا بهذا القسم لكنه مشابه لما حسن لعني في غيره) أي يكون المأمور به
ملحقا بالحسن لعينه لكنه مشابه للحسن لغيره فهو ذو وجهتين وإما جعله من أقسام الحسن لعينه
اعتبار الأصل كما استقف عليه فيما بعد ولكن في التقسيم مسامحة والواجب أن يقول وهو ما أن يكون
لعينه بالذات أو بالواسطة والأول إما أن لا يقبل السقوط أو يقبله وقد وقع التسامح منه في هذا التقسيم
كثيرا (كالصديق والصلاة والزكاة) نشر على ترتيب ألف فالأول مثال لما لا يقبل السقوط
فإن التصديق لازم على المرد ولا يسقط عنه مادام عاقلا بالغاً ولهذا لا يزول حال الإكراه فإن أكرهه على
إجراء كلمة الكفر يجوز له التلفظ بالسان بشرط أن يبقى التصديق على حاله فالإقرار يقبل السقوط
والتصديق لا يقبله قط وحسن التصديق ثابت لعينه لأن العقل يحكم بأن شكر المنعم الخالق واجب
والثاني مثال لما يقبل السقوط فإن الصلاة تسقط في حال الحيض والنفس كالإقرار بالإكراه وحسن
الصلاة في نفسها لأنها من أولها إلى آخرها تعظيم للرب بالأقوال والأفعال وثناء عليه وخشوعه وقيام

ورد أن التصديق أيضا ساقط عما لم تبلغه الدعوة فتدبر (قوله ولهذا لا يزول) أي لكون التصديق لا يقبل السقوط لا يزول الخ (قوله فان أكره الخ) أي يقتل أو قطع لا يغيرهما كذا في تنوير الابصار (قوله كالأقرار الخ) أي كما أن الأقرار يسقط بالاكراه (قوله في نفسها) فان قلت ان الصلاة قربة بواسطة الكعبة فيكون من الضرب الثالث قلت لا تدخل في حسن الصلاة الكعبة لا ترى أن الصلاة كانت حسنة حين التوجه إلى بيت المقدس وتبقى حسنة عند فوات جهة الكعبة اذا اشتبهت القبلة (قوله بالأقوال والأفعال) من الركوع

والسجود (قوله وقد نبهت الأسرارها الخ) في الصراح نبهت الامة بالنكس باد آوردم تكرر واكثر فسر اموش بود وفي بعض النسخ
 المعتمدة وقد بينت أسرارها الخ نوراً رأيت في نسخة مكتوبة بيد الشارح رحمه الله هكذا وقد بينت أنا أسرارها في المنشوى المعنوى وهذا
 يشعر بان الشارح رحمه الله منشوا (٦٨) معنوا بالله أعلم عباد الله (قوله لعينه) أى للحسن لعينه (قوله لغيره)

أى للحسن لغيره (قوله
 اضاعة المال) وهو حرام
 شرعاً ومنوع عقلاً (قوله
 واتلاف للنفس) ومنعها
 عن نعم الله تعالى مع
 النصوص المبيحة لها (قوله
 الامارة) أى بالسوء (قوله
 وقطع مسافة) بمنزلة السفر
 للتجارة (قوله فصار كان
 الخ) أى لما كانت هذه
 الوسائط غير اختيارية للعبد
 فلا تثبت لها صفة الحسن
 فصارت كأنها لم تكن
 ولكن لها دخل في ثبوت
 الحسن للزكاة والصوم
 والحج فتشابهت لما حسن
 لمعنى في غيره والتحق
 بالقسم الاول أى بالحسن
 لعينه ولا يذهب عليك أن
 الواسطة على ما ذكره
 الشارح في الزكاة دفع حاجة
 الفقير وفي الصوم قهر
 النفس وهاتان الواسطتان
 ليستا ببعض خلق الله تعالى
 بل هما باختيار العبد فكيف
 تكونان كأنهم لم تكونا
 نعم لو كانت الواسطتان
 حاجة الفقير وشهوة النفس
 على ما قيل لكانتا كأن لم
 تكونا لتكونهما بعض
 خلق الله تعالى ويمكن أن
 يقال ان الدفع والقهر

في الايمان بخلاف الاقرار بوجوده دليل وجود التصديق وعدمه دليل عدمه أما الصلاة فليست دليل
 التصديق وجوداً وعدمه وقد يدل عليه إذا أتى بها على هيئة مخصوصة حتى إذا صلى كافر مع المسلمين
 بجماعة حكم بإسلامه وأما النوع الثالث فالزكاة والصوم والحج فالزكاة انما صارت حسنة لما فيها من
 سد خلّة الفقير والصوم لما فيه من قهر عدوّ الله تعالى وهو النفس الامارة بالسوء في منعها عن شهواتها
 قال النبي عليه السلام رواية عن الله تعالى يا داود اعد نفسك فانها انتصبت لمعادنى ولذا صار جهادها
 أكبر كما ورد في الحديث والحج لعنى شرف في المكان غير أن هذه الوسائط لا تخرجها من أن تكون حسنة
 لعينها فحاجة الفقير يخلق الله تعالى إياه على هذه الصفة لا يصنع بأمره بنفسه وكون النفس أمانة
 بالسوء يخلق الله تعالى إياه على هذه الصفة لا لكونها جانية في صفتها بخلاف كفر الكافر لانه جناية من
 الكافر باختياره وشرف البيت يجعل الله تعالى إياه مشرفاً لنفسه فقد قيل
 ما أنت بأمكة الا وادى * شرفك الله على البلاد فصارت كالصلاة عبادة خالصة لله تعالى بلا ثالث
 معنى فالوسائط لما ثبتت بخلق الله كانت مضافة اليه ولم تبقى للواسطة عبادة وحكم ولهذا شرطنا لوجوبها
 أهلية كاملة من العقل والبلوغ فما كان عبادة خالصة شرط لوجوبها أهلية كاملة حتى لا يجب على الصبي
 والمجنون وما لم يكن عبادة خالصة لا يشترط لها أهلية كاملة حتى يجب عليهما كالعشر وصدقة الفطر (س)
 اذا كانت النفس غير جانية في صفتها فكيف لزوم قهرها بالصوم (ج) متى كانت عدو الرب جلت قدرته
 بطبعها الذي جبلت عليه فالاجتناب عنها وعن مناهها لازم فكذلك قهرها كما أن التباعد عن النار المحرقة
 لازم صيانة للنفس وان جبلت النار على الاحراق فكذلك انما صيانة المرء ذاته لازمة وذاتى منع النفس عن
 شهواتها وهواها قال الله تعالى ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هي المساوى (أو لغيره وهو اما ان
 لا يتأدى بنفس المأمور به أو يتأدى أو يكون حسناً لحسن في شرطه بعدما كان حسناً للمعنى في
 نفسه أو لمحقابه

بين يديه وجلسة بحضوره وان كانت الكميات وتعداد الركعات والاقوات والشرائط لا يستقل
 بمعرفة العقل ومحتاج الى الشريعة وقد شبهت أنا الأسرارها في المنشوى المعنوى والثالث مثال لما
 يكون لمحقا لعينه ومشابه لغيره فان الزكاة في الظاهر اضاعة المال وانما حسنت لدفع حاجة الفقير الذي
 هو محبوب الله تعالى وحاجته ليست باختياره بل ببعض خلق الله تعالى كذلك وكذا الصوم في نفسه
 تجويع واتلاف للنفس وانما حسن لقهر النفس الامارة التي هي عدوّ الله تعالى وهذه العداوة
 يخلق الله تعالى لا اختيار للنفس فيها وكذا الحج في نفسه سعى وقطع مسافة ورؤية أمكنة متعددة
 وانما حسن لشرف في المكان الذي شرفه الله تعالى على سائر الامكنة وتلك الشرافة ليست باختيار
 الامكنة بل بخلق الله تعالى كذلك فصار كأن هذه الوسائط لم تكن حائلة فيما بين فكانت حسنة لعينها
 (أو لغيره) عطف على قوله لعينه أى الحسن اما أن يكون لغير المأمور به بأن يكون منشأ حسنه هو
 ذلك الغير والمأمور به لا دخل له فيه وهو ثلاثة أنواع أيضاً على ما بينه بقوله (وهو اما أن لا يتأدى بنفس
 المأمور به أو يتأدى أو يكون حسناً لحسن في شرطه بعدما كان حسناً للمعنى في نفسه أو لمحقابه) في هذا

يحمل على أنه مصدر مجهول (قوله فكانت الخ) أى فصارت كأنها حسنة لا بواسطة أمر خارج عن ذاتها فصارت لمحققة التقسيم
 بالحسن لعينه كالصلاة فجعلت من قبيل الحسن لمعنى في نفسه (قوله هو ذلك الغير الخ) بان يكون ذلك الغير واسطة في العروض
 متصفة بالحسن بالذات وبجسدها صارا لفعل المأمور به حسناً (قوله فيه) أى في الحسن (قوله أيضاً) أى كما ان الحسن لعينه
 ثلاثة أنواع (قال ايما أن لا يتأدى الخ) معنى التأدى السقوط عن ذمة مكلف (قال به) أى بالحسن لمعنى في نفسه

(قوله راجع الى المأمور به) وحينئذ يكون ضمير كان راجعا الى المأمور به أيضا وفيه انتشار وهذه هي المسامحة الاولى كذا رأيت مكتوبا على الحاشية بيد الشارح (قوله لاجله) أي لاجل ذلك الغير (قوله فهو) أي حسن المأمور به بالحسن للغير بان يكون الغير لا يتأدى بفعل المأمور به (قوله أو يتأدى الخ) معطوف على قوله اما أن لا يتأدى (قوله فهو الخ) أي حسن المأمور به بالحسن للغير بان يكون الغير يتأدى بفعل المأمور به فرب من الحسن لعينه لعدم الانفصال بين المأمور به وذلك الغير (قوله وهو) أي شرط المأمور به (قوله فهذا أيضا حسن) لا يخفى عليك أن الحسن بالمعنى الذى مر لا يتحقق في الشرط الذى هو القدرة فالمراد بالحسن كونه صفة كمال والقدرة كذلك كذا في الصبح الصادق فتأمل (قوله شرط الخ) خالم توجد القدرة لم يوجد مأمور (قوله الخمسة) الاول ما لا يكون شيئا بالحسن لمعنى في غيره ولا يقبل السقوط كالصلاة والثالث ما يكون شيئا بالحسن لمعنى في غيره ولا يقبل السقوط كالصلاة والثالث ما يكون مشابها للحسن لمعنى في غيره ويكون ملحقا بالحسن لعينه كالزكاة والصوم (٦٩) والحج وهذه أقسام الحسن لعينه والرابع

الحسن لغيره ولا يتأدى الغير بنفس المأمور به كالوضوء والخمس الحسن لغيره ويتأدى الغير بنفس المأمور به كالجهد وهذا ان قسمان للحسن لغيره (قوله ولهذا) أي لكونه ليس بقسم في الواقع (قوله مسامحة) هذه هي المسامحة الثانية كذا رأيت بخط الشارح رحمه الله (قوله فاذا كان الخ) تقريره أنه اذا كان الحسن لحسن الشرط جامعا للاقسام الخمسة فينبغي أن يقول المصنف بعدما كان الخ ولم يخص الحسن لمعنى في نفسه والمحقق به بالذ كرهذه هي المسامحة الثالثة كذا رأيت بخط الشارح رحمه الله وقد أجيب عنه بوجوه الاول أنه اختصار منهم

كالوضوء والجهد والقدرة التي يتمكن بها العبد من أداء ما لزمه) فهذه ثلاثة أنواع أيضا أما النوع الاول فالوضوء والسعي الى الجمعة فانهما حسنان لمعنى في غيرهما لان السعي في نفسه عمل مباح وانما احسن لانه يتمكن به من أداء الجمعة حتى اذا تمكن منها بلا سعي أو بسعي لا الجمعة سقط الامر ولا يتأدى به الجمعة بحال والوضوء من حيث انه يفيد الطهارة للبدن ليس بعبادة مقصودة لانه في نفسه تبرؤ وتطهر وانما احسن لانه يتمكن به من أداء الصلاة ولا يتأدى به الصلاة بحال ويسقط الوضوء بسقوط الصلاة وتستغنى الصلاة عن صفة القربة في الوضوء حتى جاز الوضوء التقسيم وأمثله مسامحات لان ضميره هو راجع الى الغير وضمير يكون راجع الى المأمور به وفيه انتشار والمعنى ان ذلك الغير الذي حسن المأمور به لاجله اما أن لا يتأدى بنفس فعل المأمور به بل لا بد أن يوجد المأمور به بفعل آخر فهو كمال في كونه حسنا للغير أو يتأدى بنفس فعل المأمور به لا يحتاج الى فعل آخر فهو قربة من الحسن لعينه أو يكون ذلك المأمور به حسنا لحسن في شرطه وهو القدرة بمعنى لا يكلف الله تعالى أحدا بأمر من المأمور به الا بحسب طاقته وقد رتبته فهذا أيضا حسن وهذا القسم ليس بقسم في الواقع ولكنه شرط للاقسام الخمسة المقدمة لعينه ولغيره ولهذا لم يذكر الجهد بعنوان التقسيم وانما ذكره نغرا لاسلام مسامحة وسماها ضربا سادسا جامعا لكل من الخمسة المقدمة فاذا كان جامعا فينبغي أن يقول بعدما كان حسنا لمعنى في نفسه أو ملحقا به أو لغيره حتى يكون المعنى ان المأمور به بعدما كان حسنا لمعنى في نفسه كالتصديق والصلاة أو ملحقا به كالزكاة والصوم والحج أو لغيره كالوضوء والجهد وصار حسنا لمعنى آخر وهو كونه مشروطا بالقدرة فلهذه القدرة صارت أوامر الشرع كلها حسنة للغير ولكن الحسن لمعنى في نفسه والمحقق به صار جامعا لكونه لعينه ولغيره ولهذا قيد به ما بخلاف ما كان لغيره فانه اجتمع فيه الحسن لغيره من جهتين لاجل الغير المعين و لاجل القدرة فلا يخرج عن كونه لغيره ولعله لهذا لم يقيد به ثم بعد هذه المسامحات الثلاثة قد تسامح في أمثله حيث قال (كالوضوء والجهد والقدرة التي يتمكن بها العبد من أداء ما لزمه) فالوضوء مثال للمأمور به الذي

في العبادة لان حسن الحسن لغيره تابع لحسن الغير الذي هو حسن لعينه فلما توقف تحقق حسن الحسن لعينه على الشرط الذي هو القدرة يعلم بالمقايضة توقف حسن الحسن لغيره أيضا على القدرة للعلم بقبح تكليف العاجز في الحسن لعينه والحسن لغيره والثاني أن المقصود بيان أن الحسن يكون بحسن الشرط فيتوهم منه أنه يناق في القسم الاول فالحق بعدما كان حسنا لمعنى في نفسه أو ملحقا به اندفع هذا التوهم ولم يقصد أنه منحصر فيه فذكره وفا في لاجل هذه الفائدة كذا في الصبح الصادق والثالث ما ذكره الشارح رحمه الله بقوله ولكن الحسن الخ (قوله قيد بهما) أي قيد المصنف قوله أو يكون حسنا لحسن في شرطه بالحسن لمعنى في نفسه والمحقق به (قوله الغير المعين) أي الغير المخصوص بالمأمور به كالصلاة للوضوء واعلاء كلمة الله للجهد وقس على هذا (قوله و لاجل القدرة) وهو غير مشترك بين الاقسام الخمسة (قوله لم يقيد به) أي لم يقيد المصنف قوله أو يكون حسنا لحسن في شرطه لا بحسن لغيره (قوله هذه المسامحات الخ) الاولى مسامحة الانتشار والثانية مسامحة جعله قسما والثالثة مسامحة ترك قيد لغيره (قوله قد تسامح في أمثله) فان الوضوء والجهد مثلا لان للمأمور به الذي صار حسنا بحسن الغير والقدرة مثال للغير الذي صار المأمور به حسنا بحسنه وليس مثلا للمأمور به والقول

بان المضاف محذوف والمعنى ومشروط القدرة الخ لا يخلو عن تكلف (قوله الغير) أى الواسطة (قوله تبريد) أى كسائر التبريدات (قوله كان منوب الخ) الا ان الصلاة تستغنى عن النية في الوضوء حتى يصح الوضوء بغير نية في حق جواز الصلاة في هذه الحثية ليس الوضوء قربة مقصودة وحسنه لغيره وهو الصلاة أفاد بجزء العلوم رجه الله ان في التمثيل بالوضوء شائبة من الخفاء فان الوضوء بما هو طهارة حسن وان كان له حسن آخر من جهة مشروطه أى الصلاة كيف والدوام على الوضوء مندوب شرعا وليس لأقامة الصلاة فان من أوقات مندوبية الطهارة وقت الخطبة وسائر الاوقات المكروهة والاصح في التمثيل السعي الى الجمعة فانه انما حسن لاجل صلاة الجمعة فتدبر (قوله تعذيب عباد الله الخ) هذا مسلم لكن لانتم قبح هذا التعذيب لم لا يجوز ان يكون حسنا لذاته نعم التعذيب الذى هو غير الجهاد لاحسن فيه فتدبر (قوله مشابهة الخ) (٧٠) لحضور الميت الذى هو كالخبر بين يدي المصلين (قوله لاجل قضاء حق

بغير نية ومن هو ليس بأهل لاداء العباد وهو الكافر ومن حيث جعل الوضوء في الشرع قربة لا تصح بغير نية الا ان الصلاة تستغنى عن صفة القربة في الوضوء وأما النوع الثانى فالجهاد فانه ما حسن لذاته فانه في نفسه تعذيب عباد الله وتخريب بلاد الله وهدم بنيان الرب وانما صار حسنا لما فيه من اعلاء كلمة الله وكبت أعدائه وذا باعتبار كفر الكافر وصلاة الجنازة ليست بحسنة لذاتها ولها هذا قبح الصلاة على الكافر والمنافق ونهى عنها وانما صارت حسنة لاسلام الميت وهما معنيان منفصلان عن الجهاد والصلاة حتى لو أسلم الكفار لم تبقى فرضية الجهاد الا أنه خلاف الخبر قال عليه السلام الجهاد ماض الى أن تقوم الساعة واذا صار حق المسلم مقضيا بصلاة البعض سقط عن الباقيين الحصول المقصود ولو كانت حسنة لعينها لما سقطت كصلاة الظهر ونحوها ولما تأدى المقصود بنفس

لا يتأدى الغير بادائه فانه في نفسه تبريد وتنظيف للأعضاء واضاعة للآء وانما حسن لاجل اداء الصلاة والصلاة مما لا يتأدى بنفس فعل الوضوء بل لا بد لها من فعل آخر قصد ان وجد به الصلاة واذا فوى في هذا الوضوء كان منوبيا وقربة مقصودة بناب عليها والجهاد مثال للمأمر به الذى يتأدى الغير بادائه فانه في نفسه تعذيب عباد الله وتخريب بلاد الله وانما حسن لاجل اعلاء كلمة الله والاعلاء يحصل بمجرد فعل الجهاد لا بفعل آخر بعده وكذلك اقامة الحدود في نفسها تعذيب وانما حسن لزجر الناس من المعاصي والزجر يحصل بمجرد اقامة الحدود لا بفعل آخر بعده وكذلك صلاة الجنازة في نفسها بدعة مشابهة لعبادة الاصنام وانما حسنت لاجل قضاء حق المسلم وهو يحصل بمجرد صلاة الجنازة لا بفعل بعدها فهذه الوسائط وهى كفر الكافر واسلام الميت وهتك حرمة المناهى كلها بفعل العباد واختيارهم فلهاذا اعتبرت الوسائط ههنا وجعلت داخلية في الحسن لغيره بخلاف وسائط الزكاة والصوم والحج أعنى فقر الفقير وعداوة النفس وشرف المكان فأنها بمحض خلق الله تعالى ولا اختيار فيها العبد أصلا ولهاذا جعلت من الملقق بالحسن لعينه فتأمل والقدرة مثال للشرط الذى حسن للمأمر به لاجله لا للمأمر به وان قدرت المضاف وقتل وشروط القدرة كان مثالا للمأمر به المشروط بها وان جعلت ضميرا او يكون حسنا راجعا الى الغير كما كان ضميرا لا يتأدى أو يتأدى راجعا اليه كما قيل لم يتشر الكلام وتكون القدرة مثالا للغير بل تكلف لكن يكون الشرط حينئذ بمعنى المشروط ويكون المعنى أو يكون الغير كالقدرة حسنة لحسن في مشروطها فانقلب المقصود وانعكس المدعى وبالجملة لا يخلو هذا

المسلم الخ) اعلم أولا ان صلاة الجنازة تشمل على أمرين ثناء الله تعالى وهو حسن لعينه ودعاء الميت وهو حسن بواسطة قضاء حق المسلم فتسمية صلاة الجنازة حسنة لغيرها بالنظر الى جزم معناها كذا قال أعظم العلماء رجه الله وثانيانه انما قيد بالاسلام لان الميت لو لم يكن مسلما كانت الصلاة عليه قبيحة منها عنها لقوله تعالى ولا تصل على أحد منهم مات أبدا (قوله وهو) أى قضاء حق المسلم (قوله وهى كفر الكافر الخ) فيه بحث فان كفر الكافر واسلام الميت وهتك حرمة المناهى ليست مما يتأدى بنفس للمأمر به أعنى الجهاد وصلاة الجنازة واقامة الحدود والجواب ان المراد بحذف المضاف أى اعدام كفر الكافر وقضاء حق

اسلام الميت والزجر عن هتك حرمة المناهى والهتك برده دريدن كذا في المختب (قوله وجعلت) أى الجهاد وصلاة الجنازة المقام واقامة الحدود (قوله أعنى فقر الفقير الخ) هذا اقرار بالحق ومخالف لظاهر ما سبق من الشارح من أن الواسطة في الزكاة دفع حاجة الفقير وفي الصوم فقر النفس (قوله جعلت) أى الزكاة والصوم والحج (قوله فتأمل) لعلة ايماء الى المباحث التى بينها (قوله لا للمأمر به) أى ليس مثالا للمأمر به (قوله المشروط بها) أى بالقدرة (قوله مثالا للغير الخ) وحينئذ وان كان المثال مطابقا للمثل له لكن يلزم خلاف المقصود فان المقصود تمثيل للمأمر به الحسن لغيره كالوضوء والجهاد والقدرة ليست مأمورا بها ولا تصح الى قول من قال انه يلزم على تقدير ارجاع ضمير او يكون الى الغير عدم مطابقة المثال للمثل له فتدبر (قوله لكن يكون الخ) ويكون ضمير كان في قوله بعدما كان الخ راجعا الى الشرط بمعنى المشروط (قوله وانعكس المدعى) فانه يلزم حينئذ أن الشرط حسن لحسن في مشروطه

والمديعي أن المشروط حسن
 لحسن في شرطه (قوله عن
 تحمل) أما كون القدرة مثالا
 للغير لا للأمر به وأما
 تقدير المضاف (قوله يكون
 معها الفاعل) أي معية
 زمانية والايانزم تحالف
 العلول عن العلة التامة
 وتقدم على الفعل بالذات
 لكونها محتاجة إليها
 وهي القوة المستجمعة
 لجميع الشرائط (قوله فان
 ذلك) أي القدرة الحقيقية
 ليست مدار التكليف والأما
 كان الكافر الذي مات على
 الكفر مكلفا بالايان لعدم
 القدرة الحقيقية لاتهامع
 الفعل ولم يوجد فلم يوجد
 القدرة (قوله لانه) أي لان
 القدرة الحقيقية (قوله
 بها) أي بالقدرة (قوله فانها)
 أي القدرة بمعنى سلامة
 الاسباب الخ (قوله حين
 وجد ان الماء) أي مع عدم
 المانع من المرض وغيره
 (قوله فجبهة القدرة الخ)
 أي عند وجود الخوف
 القبلة جهة القدرة وعند
 عدم العلم القبلة جهة
 التصري في الكلام لف
 ونشر مرتب (قوله هذه
 القدرة) أي القدرة التي
 يتمكن بها العبد من أداء
 ما لزمه

المأمور به أشبه القسم الاول وأما النوع الثالث فهو القدرة التي يتمكن بها العبد من أداء ما لزمه
 وهذا القسم يسمى جامعاً لأنه يجمع القسمين أعني ما حسن لمعنى في عينه مع أنواعه الثلاثة وما حسن
 لمعنى في غيره فالايان حسن لمعنى في نفسه وحسن أيضاً لمعنى في شرطه وهو القدرة وكذا الصلاة
 والزكاة والصوم والحج والوضوء والجهاد يكون حسنه لمعنى يرجع الى الذات أو الى الغير ويكون
 حسنه أيضاً لحسن من جهة الشرط وهو القدرة وهذا الشرط أعني القدرة مختص بالاداء دون
 القضاء على معنى أنه يجب القضاء وان لم يكن له قدرة أصلاً حتى ان الفائت من الصلوات وان كثرت
 والصيامات وان تعددت والزكوات وان اجتمعت يجب قضاؤها في النفس الآخر وان عجز عن التلافي
 ساعتئذ (س) فيسه تكليف ما ليس في الواسع وهو منفي بالنص (ج) النص ينفي وجوب الاداء بدون
 القدرة ولا يتعرض للقضاء ولان القدرة شرط وجوب الاداء فاذا وجب الاداء فقد وجد شرطه ولا
 يتكرر الوجوب في واجب واحد فلا يشترط تكرر شرط الوجوب فلا يشترط في القضاء القدرة التي
 هي شرط وجوب الاداء وهو القدرة وهذا اذا فات الاداء بتقصيره ظاهر لانه جعل الشرط كالقائم
 حكماً لتقصيره فان فات لا بتقصيره فكذلك لانه حال بقاء الواجب وشرط الشيء لا يلزم أن يكون شرطاً
 لبقائه كالشهود في النكاح ولهذا لا يسقط بالموت في أحكام الآخرة أي في حق الاثم حتى اذا لم تكن
 الممكنة فائتة عند الايجاب ولم يقدر حتى مات لم اثم لانه لم يصب الممكنة وهي شرط وجوب الاداء وما لم
 يجب لا ياتم بتقويته ولهذا اذا هلك المال بعد وجوب الحج وصدقة الفطر لا يسقط الواجب لان
 التمكن من الاداء بمالك المال كان شرط وجوب الاداء فيبقى الواجب وان عدم هذا الشرط وذلك شرط
 الاداء دون الوجوب وأصل ذلك قوله تعالى لا يكلف الله نفساً الا وسعها * اعلم انه يشترط لنفس
 الوجوب وجود الملبث والاهلية ولا يشترط له القدرة الحقيقية ولا المتوهمه لانه يجب جبراً من الله
 تعالى بغير صنع منا ولو وجب الاداء يشترط مع ذلك القدرة المتوهمه المحتملة للوجود دون حقيقة
 القدرة اذ وجوب الاداء لا يوجد الاداء لان الاداء اختياري ولوجود الاداء يشترط القدرة الحقيقية
 مقارنة للفعل لان الواجب اداء ما هو عبادة وهو فعل يفعل العبد عن اختيار على وجه يكون فيه
 تعظيم ربه وذا لا يتحقق بدون هذه القدرة غير انه لا يشترط وجودها وقت الامر لصحة الامر لانه لا
 يتأدى الأمور بالقدرة الموجودة وقت الامر بل بالقدرة عند الاداء اذا استطاعة لتسبق الفعل فعندما
 عند الامر لا يمنع صحة الامر كعدم الأمور لان كون الفعل مأموراً به لا يتوقف على حقيقة القدرة
 بل يتوقف على سلامة الآلات وصحة الاسباب (وهي نوعان مطلق

المقام عن تحمل ثم وصف القدرة بقوله يتمكن بها العبد من أداء ما لزمه للايمان الى أن هذه القدرة ليست
 قدرة حقيقية يكون معها الفعل وتكون علة بلا تخلف فان ذلك ليس مدار التكليف لانه لا يكون
 سابقاً على الفعل حتى يكلف بسببه الفاعل بل المراد بها ههنا هي القدرة التي بمعنى سلامة الاسباب
 والآلات وصحة الجوارح فانها تتقدم على الفعل وصحة التكليف انما يعتمد على هذه الاستطاعة فقدرته
 التوضو حين وجد ان الماء والافاتيم وقدرته توجه القبلة حين عدم الخوف ووجود العلم والافهجة القدرة
 أو التصري وقدرته القيام حين الصحة والافالعود أو الايمان وقدرته الزكاة حين ملك النصاب والافهم معفو
 وقدرته الصوم حين الصحة والاقامة والافالقضاء خلفه وقدرته الحج حين وجد ان الزاد والراحلة وصحة
 الاعضاء وأمن الطريق والافهو تطوع وعلى هذا القياس ثم قسم هذه القدرة الى المطلق والكامل فقال
 (وهي نوعان مطلق) أي القدرة التي يتمكن بها العبد وهي بمعنى سلامة الآلات والاسباب نوعان

(قال ما يمكن الخ) لفظة ما كناية عن القدرة (قال في أداء الخ) المضاف محذوف أي في وجوب أداء كل أمر أي ما مور بدنياً كان أو مالياً كالصلاة والزكاة وإنما قدرنا المضاف لعدم سداد ظاهر كلام المصنف فإن هذه القدرة شرط لوجوب الأداء فإن شرطه الأداء القدرة الحقيقية دون هذه القدرة (قوله أدنى ما يمكن به العبد) لما كان يرد عليه أنهم قالوا إن الزاد والراحلة في الحج من القدرة الممكنة مع أن الحج يقع بدون الراحلة أيضاً فليس الزاد والراحلة أدنى ما يمكن به العبد زاد بعضهم قيداً آخر وهو بوجه يتخلو عن المشقة والحج بدون الراحلة وإن يقع لكنه لا يتخلو عن مشقة فتدبر (قوله وهذا القدر) أي الأدنى (قوله شرط) والالزم تكليف ما لا يطاق وهو منقضي لقوله (٧٣) تعالى لا يكلف الله نفساً الاوسعها (قوله وهو) أي هذا القدر أي

الأدنى (قوله وكان ينبغي الخ) ليحسن المقابلة (قوله فلا يرد ما يتوهم الخ) المتوهم ابن المأثر رحمه الله (قوله لا يشترط فيه الخ) فإن قبل لا بد من اشتراط القدرة الممكنة لوجوب القضاء أيضاً والالزم التكليف بما ليس في الوسع وهو منقضي بقوله تعالى لا يكلف الله نفساً الاوسعها قلت هذا النص متعرض لا لبداء التكليف فإنه لا يكون بما ليس في الوسع وأما وجوب القضاء فهو بقاء التكليف لأن سبب وجوب القضاء هو سبب وجوب الأداء ويجوز الافتراق بين الابتداء والبقاء ألا ترى أن الشاهد شرط لا لبداء النكاح لا لبقائه تأمل (قوله بل إذا كان الخ) توضيحه أن القدرة الممكنة شرط في القضاء إذا كان المطلوب منه الفعل أي أداء الفاتنة فإن طلب الفعل بدون القدرة لا يجوز

وهو أدنى ما يمكن به المأمور من أداء ما لزمه) دنيا كان أو مالياً وهذا أفضل ومنته من الله تعالى عندنا خلافاً للعتلة لأنه لا يجب على الله تعالى شيء إذا أفصل غير واجب على الله تعالى (وهو شرط في أداء كل أمر) إذ في لزوم الأداء بدون هذه القدرة خرج وهو مدفوع بالنص حتى أجمعوا أن الطهارة بالماء لا تجب على العابر عنها بيده وهذا إذا لم يجد من يعينه فإن كان معه أحد يعينه على استعمال الماء إن كان المعين حراماً مكروه أو أجنباً جازله التيمم عند أبي حنيفة رجه الله وعندهما لا يجوز وإن كان المعين مملوكاً اختلف المشايخ على قول أبي حنيفة رجه الله وعلى من عجز عن استعماله الانقضاء لا يخل به بأن يزيد مرضه أو عجزه بأن يباع بضعف قيمته وكذا الصلاة لا يجب أدائها بدون هذه القدرة ولهذا ينظر إلى حال العبد عند الأداء فإن كان صحيحاً يجب قائماً بركوع وسجود وإن كان مريضاً فعلى حسب حاله قاعداً أو مومياً والحج لا يجب أدائه إلا بالزاد والراحلة لأن التمكن من السفر مخصوص بالحج لا يحصل بدون ما غالباً ولا يجب أداء الزكاة إلا بقدرة مالية حتى إذا هلك النصاب بعد الحول قبل التمكن من الأداء سقطت بالإجماع (والشرط توهمه لاحقيقته حتى إذا بلغ الصبي أو أسلم الكافر أو طهرت الحائض في آخر الوقت لزمه الصلاة

أحدهما مطلق أي غير مقيد بصفة السر والسهولة كما في القسم الآتي (وهو أدنى ما يمكن به المأمور من أداء ما لزمه وهو شرط في أداء كل أمر) أي المطلق أدنى ما يمكن به العبد وهذا القدر من التمكن شرط في أداء كل أمر والباقي زائد وهو قدر ما يسع فيه أربع ركعات من الطهر فإن اكتفى به هذا القدر سمي بمكنة وهو الذي سماه المصنف رجه الله مطلقاً وكان ينبغي أن يقول مطلقاً ومقيداً وكامل وقاصر وبازدياد لفظ أدنى افتراق بين المقسم والقسم لأن المقسم هو ما يمكن به العبد والقسم هو أدنى ما يمكن به العبد فلا يرد ما يتوهم أنه يلزم انقسام الشيء إلى نفسه وإلى غيره وإنما قيد بأداء كل أمر لأن القضاء لا يشترط فيه هذه القدرة مطلقاً بل إذا كان المطلوب الفعل وأما إذا كان المطلوب السؤال والاثم فلا يشترط فيه ذلك فإن من عليه ألف صلاة يقال له في النفس الأخيرة إن هذه الصلاة واجبة عليك وعثرته تطهر في حق وجوب الإيصاء بالفدية والاثم (والشرط توهمه لاحقيقته) أي الشرط فيما بين هذه القدرة الممكنة الأدنى كونه متوهم الوجود لا متحقق الوجود أي لا يلزم أن يكون الوقت الذي يسع أربع ركعات موجوداً متصفاً في الحال بل يكفي وهمه فإن تحقق هذا الموهوم في الخارج بأن يمتد الوقت من جانب الله بؤديه فيه والافتقار عثرته في القضاء (حتى إذا بلغ الصبي أو أسلم الكافر أو طهرت الحائض في آخر الوقت لزمته الصلاة

كما لا يخفى وأما إذا كان المطلوب منه الإيصاء بالفدية لا وراثتاً بأن يفدى عنه بعد موته والاثم إذا ترك الوصية بالفدية فلا يشترط لتوهم فيه ذلك القدرة الممكنة فإن من عليه ألف صلاة يقال له في النفس الأخيرة إن هذه الصلاة واجبة عليك مع أنه لا يقدر في هذا الوقت على الأداء فمثرة هذا الوجوب ليس هو الأداء بل الإيصاء بالفدية والاثم عند عدم الإيصاء كذا أفاد بحر العلوم رجه الله (قال والشرط) أي شرط وجوب الأداء (قال لزمته الصلاة) وهذا عند الامام الأعظم رحمه الله استحساناً وخالف فيه زفر وهو القياس يقول إن القدرة على الأداء منعدمة حقيقة ولا وجه لاعتبار احتمال حدوث القدرة بامتداد الوقت لأن هذا الاحتمال بعيد لا يصلح أن يكون مدار التكليف وسبب وجوب الصلاة الوقت الذي يسع الصلاة لا أي وقت كان ولو كان قليلاً حيث لا يجب الأداء فلا يجب القضاء لأنه خلف عنه

(قال لتوهم الامتداد) أي على وجه الكرامة وثبوت الكرامة للبشر قطعي كذا قيل واعترض عليه بأن الدعوى غامض والغليل وهو قوله لتوهم الامتداد الخ خاص بوقت العصر فليس الدليل مطابقا للدعي وأجيب بأن الحكم في سائر أواخر الاوقات كذلك بالدلالة ثم اعلم ان قوله في آخر الوقت وقوله بوقف الشمس متعلقان بالامتداد (قوله والمراد بآخر الوقت الذي الخ) ليس المراد ذلك فان احتمال الامتداد غير محتاج الى أن يشترط من الوقت ما يسع التسمية بل المراد من آخر الوقت الجزء الذي لا يتجزأ من الوقت بحيث لا يسع فيه حرف ويمكن أن يقال ان مراد الشارح رحمه الله الذي لا يسع فيه الامتداد التسمية ولو باحتمال الامتداد فتدبر (قوله هذه الموجبات) أي بلوغ الصبي واسلام الكافر وطهارة الحائض ثم اعلم انه صرح صاحب الكشف بأن الحائض اذا طهرت في وقت لا يسع التسمية وجبت عليها الصلاة وتعتقه في مشكاة الانوار حيث قال والحق بطلانه كما في الخلاصة وفتح القدير من كتاب الحبض وأجمعوا على انها لو طهرت وقدمت في ما لا يسع التسمية لا يلزمها القضاء اه وفي السراج الوهاج وحكم الكافر الجنب اذا أسلم في الوقت كالحائض ويعتبر فيهما أن يدركا التسمية اه (قوله حيث عرضت عليه الخ) قال مقاتل ورث سليمان من أبيه داود ألف فرس فصلى سليمان صلاة الظهر وقعد على كرسيه والافراس تعرض عليه فعرضت عليه تسعة فتنبه (٧٣) لصلاة العصر وكادت الشمس

تغرب وتواري أكثرها حتى قيل فاتته الصلاة فاغتم لذلك وقال ردوا الافراس على فردوها عليه فضرب أي قطع سوق الافراس وأعناقها بالسيف طلبا لمرضاة الله وتقربا اليه تعالى وقهر النفس عن حظوظها فلما عقر الخيل سخره الرجح مكان الخيل فحسري بأمره كسف بشا في الغياث عرض بالفتح ظاهر كردن جيزي را بر كسي والعشى آخر النهار كذا في القاموس والصفات هي الخيل القائمة على ثلاث قوائم وأقامت واحدة على طرف الحافر من يدا ورجل والجساد الخيل السراع

لتوهم الامتداد في آخر الوقت بوقف الشمس) أي شرط وجوب الاداء كون القدرة على الاداء متوهم الوجود لا كونه متحقق الوجود فان ذلك لا يسبق الاداء حتى اذا بلغ الصبي أو أسلم الكافر أو طهرت الحائض أو انفساء في آخر الوقت يلزمه أداء الصلاة وان لم يتمكن من أداء الصلاة فيما بقي من الوقت وقال زفر لا يلزمهم الاداء الآن يدركوا وقتا صالحا للاداء لعدم الشرط وهو التمكن ولكن استحسننا بعد تمام الحبض بأن كانت أيامها عشرة أو دالة انقطاعه قبل تمامه بأن كان أيامها دون العشرة بادراك وقت الغسل يجب بادراك جزء يسير من الوقت يصلح للأحرام بها وكذا في الذي بلغ أو أسلم اذا أدرك جزءا يسيرا يجب الاداء عليه لان السبب الموجب جزء من الوقت وشرط وجوب الاداء توهم القدرة وهذا التوهم موجود هنا لجواز أن يظهر الامتداد في الوقت بوقف الشمس كما كان لسليمان صلوات الله عليه فيثبت وجوب الاداء به ثم بالعجز عن الاداء فيه ظاهرا ينتقل الحكم الى ما هو خلف عن الاداء وهو القضاء وهو كمن حلف على مس السماء فانه ينعدم وجوب البر لتصوره عقلا ثم العجز الظاهر دليل النقل الى الخلف وهو الكفارة وكمن هجم عليه وقت الصلاة وهو عادم للماء يجب عليه الطهارة بالماء

لتوهم الامتداد في آخر الوقت بوقف الشمس) والمراد بآخر الوقت الذي لا يسع فيه الامتداد التسمية فاذا حدثت هذه الموجبات في هذا الوقت لزمته الصلاة لاحتمال امتداده بوقف الشمس فان امتد في الواقع يؤذيه فيه والابقضها وهذا الوقف أمر ممكن خارج للعادة كما كان لسليمان عليه السلام حيث عرضت عليه بالعشى الصفات الجياد فكادت الشمس تغرب فضرب سوقها وأعناقها فرد الله الشمس حتى صلى العصر وسخره الرجح مكان الخيل وهذا بنص القرآن وقد كان ليوشع عليه السلام حتى فتح القدس قبل دخول ليلة السبت وقد كان لتبيننا عليه السلام حين فاتت صلاة العصر من على كما

(١٠ - كشف الاسرار اول) كذا قال البغوي في المعام والسوق بالضم جمع الساق والاعناق جمع العنق والتسخير رام كردن كذا في المنتخب (قوله فرد الله الخ) أي بسبب دعائه كذا حكى عن علي رضي الله عنه وهو هنا بحث وهو أن رد الشمس غير وقفها والكلام في وقف الشمس لا في ردائها فلا يناسب ايراد قصة سليمان ههنا تأمل (قوله وهذا بنص القرآن) أي في سورة ص (قوله وقد كان ليوشع الخ) قاتل يوشع بن نون يوم الجمعة الجبارين وكادت الشمس تغرب فقال للشمس انك مأمورة بالغروب وأنا مأمور بالقتال قبل الغروب فان القتال في يوم السبت وليته كان محرما فدعا فقال اللهم احبس الشمس علينا فحبست حتى فتح الله عليه كذا روى البخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه والقدس بضم أول وسكون ثان نام كوهي در زمين نچد وكوهي ست در زمين بيت المقدس كذا في الغياث (قوله وقد كان لتبيننا الخ) حكى القاضي عياض في الشفاء ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يوحى اليه ورأسه في حجر على فلم يصل العصر حتى غربت الشمس فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم أصليت باعلى فقال لا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اللهم انه كان في طاعتك وطاعة رسولك فاردد عليه الشمس قالت أسماء بنت عيسى قرأتها تغربت ثم رأيتها طلعت بعد ما غربت ورفعت على الجبال والارض وذلك بالصهيبي في خير

(قوله وهذا بخلاف الخ) دفع دخول مقدّر تقريره ان الزاد والراحلة قدرة ممكنة الحج والشرط في القدرة الممكنة توهمها فينبغي أن يعتبر توهم الزاد والراحلة في (٧٤) وجوب الحج كما اعتبر توهم القدرة في وجوب الصلاة في حق من صار أهلا

لتوهم القدرة على الماء ثم بالجزء الظاهر في الحال يتحول الى التراب غير أن المرأة اذا كانت أيامها دون العشرة فقدة الاغتسال من جملة حيضها فيمجرد الانقطاع لا يخرج من حيضها لاحتمال عود الدم فاذا اغتسلت حكم بطهارتها فاذا ثبت أن مدة الاغتسال من حيضها فاذا أدركت من الوقت مقدار ما يمكنها أن تغتسل فيه وتفتح الصلاة فقد أدركت جزء من الوقت بعد الطهارة فعليه قضاء تلك الصلاة والا فلا وأما اذا كانت أيامها عشرة فبمجرد انقطاع الدم يتقاصر وجهها من الحيض اذا لم يغتسل في العشرة فاذا أدركت جزء من الوقت يلزمها قضاء تلك الصلاة سواء تمكنت من الاغتسال في الوقت أولا بمنزلة كافر أسلم وهو جنب وصبي بلغ بالا حتم في آخر الوقت فعليه قضاء تلك الصلاة سواء تمكن من الاغتسال في الوقت أو لم يتمكن واذا تحقق صفة الحسن للمأمور به فعند اطلاق الامر يثبت النوع الثاني من الحسن عند البعض لان الحسن انما ثابت للمأمور به مقتضى حكمة الامر فيثبت أدنى ما يرتفع به الضرورة والادنى يتأدى بحسن في غيره فلا يثبت الحسن في نفسه الا بدليل زائد والاصح ان يطلق الامر يثبت حسن المأمور به لعينه لان كمال الامر يقتضى كمال صفة المأمور به وكما أنه في أن يكون حسنا لعينه لانه اذا كان لغيره فهو ثابت من وجهه دون وجهه فلا يكون حسنا مطلقا ولان الكلام في الاوامر بأفعال هي عبادة الله تعالى والعبادة لله تعالى حسنة لعينه او يحتمل الحسن المعنى في غيره بدليل وعلى هذا قال زفر والشافعي لما صارت الجمعة مأمورا به يوم الجمعة دل على انها حسنة لعينها وعلى انها المشروع ودون غيرها فلا يصح أداء الظهر من المقيم ما نفى الجمعة لانعدام الاجماع على أنه لا يلزمه الا أحدهما وقد تعينت الجمعة في نفسه فلا يكون الظهر مشروعا وقال المالكا وطب المريض والعبد والمسافر بالظهر لا بالجمعة صار الظهر مشروعا حسنا في حقهم فاذا أدوه لا ينتقض بالجمعة وفلما اختلف في هذا الاصل لكن الكلام في معرفة كيفية الامر بالجمعة فنقول قضية الامر أداء الظهر بالجمعة لانسخ الظهر بها كازعا ولهذا يؤدى الظهر بعد فوات الجمعة والظهر لا يصلح قضاء عن الجمعة لان أربع ركعات لا يكون قضاء عن ركعتين والجمعة لا تقضى بالاجماع فكان ينبغي أن لا يلزمه شيء ولما أمر بالظهر علم انه أصل عاد اليه الحكم ألا ترى أنه ينوى القضاء اذا أدى الظهر بعد فوات الوقت اجماعا فلولا يكن أصل فرض الوقت في حقه الظهر لما نوى القضاء فثبت أن الامر بالجمعة مقرر له لانسخ فصح أدائه وأمر بنقضه بالجمعة بعدما أدى كما أمر باسقاطه بالجمعة قبل الاداء وانما وضع عن المعذور أداء الظهر بالجمعة رخصة دفعا للمرجح فلا يتغير به حكم ما هو عزيمة فاذا أداها تجاوز والافتداء على موضوعه بالنقص (وكامل وهو القدرة الميسرة للاداء ودوام هذه القدرة شرط لدوام الواجب

ذكر في كتاب السير وهذا بخلاف الحج فانه لم يعتبر فيه توهم الزاد والراحلة مع أن أكثر الناس يحجون بلا زاد وراحلة لان في اعتبار ذلك حرجا عظيما ولو اعتبر ذلك لا تظهر ثمرته في وجوب القضاء لان الحج لا يقضى وانما تظهر في حق الاثم والايصاء وذلك غير معقول (وكامل وهو القدرة الميسرة للاداء) عطف على قوله مطلق وهذا هو القسم الثاني ويسمى هذا ميسرة لانه جعل الاداء يسيرا سهلا على المكلف لا معنى انه قد كان قبل ذلك عسيرا ثم يسره الله بعد ذلك بل معنى أنه أوجب من الابتداء بطريق اليسر والسهولة كما يقال ضيق قم الركبة أي اجعله ضيقا من الابتداء لانه كان واسعا ثم يضيقه وهذه القدرة شرط في أكثر العبادات المالية دون البدنية (ودوام هذه القدرة شرط لدوام الواجب) أي مادامت

في آخر الوقت مع أن الحج بدون الزاد والراحلة كثير وأداء الصلاة في آخر جزء من أجزاء الوقت بامتداد الوقت نادر جدا وحاصل الدفع أن هذا أي اعتبار التوهم بخلاف الحج فان في اعتبار ذلك أي توهم الزاد والراحلة في وجوب الحج حرجا عظيما واعتبار التوهم في وجوب الصلاة لاجل الخلف وهو القضاء ولو اعتبر ذلك أي التوهم في وجوب الحج لا يظهر ثمرة الوجوب لان الحج لا يقضى وانما تظهر في حق وجوب الايصاء عند الموت والاثم عند عدم الايصاء وهذا غير معقول تدبر (قوله ويسمى هذا) أي القسم الثاني (قوله عسيرا) أي واجبا بصفة العسرة بالقدرة الممكنة (قوله أوجب الخ) ولو كان واجبا بالقدرة الممكنة لكان عسيرا فلما توقف الوجوب على القدرة الميسرة دون الممكنة صار كان الواجب تغير من العسرا الى اليسر بواسطة هذه القدرة الميسرة فصارت مغيرة (قوله الركبة) في الغياث ركبة بفتح أول وكسر كاف وتشديد تحتاني بمعنى

جاه (قوله أكثر العبادات المالية) كالزكاة والعشر فان العبادات المالية هي التي اداؤها أشق على النفس هذه عند العامة من البدنية لان المال محبوب للنفس وانما قال أكثر لان بعض العبادات المالية كصدقة الفطر تثبت بالقدرة الممكنة على ما سيجيء (قال هذه القدرة) أي الميسرة

(قوله وإذا انتفى القدرة انتفى الخ) فان قلت ان هذا يناقئ ما اشتهر ان الواجب متى وجب لم يسقط عن المستحق عليه الا بالاداء أو الابرأ ولم يوجد واحد منهما قلت ان الواجب قد يسقط بالعجز وههنا قد تحقق العجز عن الاداء بصفة اليسر وهي الصفة المقصودة (قوله يتبدل اليسر الى العسر) ليس المراد أن نفس اليسر يصير عسرا فانه محال بل المراد أن الواجب ~~كان~~ واجبا بطريق اليسر والسهولة فلما وجب بناء على تقدير عدم بقاء القدرة لوجب بطريق الغرامة والعسر فيتبدل اليسر الى العسر (قال بهلاك المال) أى النصاب والخارج (قوله لان التمكن) أى القدرة الممكنة (قوله أصل المال) المراد منه النصاب الفارغ عن الحاجة الاصلية والدين اذ ملك النصاب الكذا في قدرة ممكنة لا ملك أى قدر كان من المال فان المال المشغول بالحاجة منعدم شرعا وعرفا فاذا اشترط في نصاب الزكاة النماء كان هذا يسرا واليه أشار الشارح بقوله فاذا اشترط النصاب الحولي الخ وأنه أقيم حولان الحول مقام النماء الحقيقي لان الحول يمكن من الاستثناء الاشتماله على الفصول المختلفة التي تختلف فيها الاسعار غالبا بحسب العادة وفي اعتبار حقيقة النماء ضرب حرج وكون الواجب مرة واحدة بعد حولان الحول يسرا آخر وكونه شيئا قليلا من الكثير يسر آخر فعمل ان المستحق في وجوب الزكاة قدرة ميسرة (قوله بعد تمام الحول) انما يفيد به لانه لو هلك النصاب قبل الحول فلا زكاة بالاتفاق (قوله سقطت الزكاة) فيه ان هذا يؤدي الى تقويت أداء الزكاة فان تأخير الاداء جائز الى آخر العمر وهلاك النصاب في هذه المدة غير نادر وبعد الهلاك سقط الوجوب ويمكن أن يقال اننا نلتزم الفوات في صورة هلاك المال (٧٥) ولا محذور في ذلك لانه ما فوت به هذا

التأخير على أحد ملكا ولا بد ولما قس أن يناقش بأنه لا يلزم من اعتبار اليسر في وجوب الزكاة بالوجوه المذكورة اعتبار يسر آخر مانص الشارع عليه وهو سقوط الزكاة بهلاك النصاب بعد حولان الحول فتدبر (قوله اذ لو بقيت) أى الزكاة والغرم بالضم تاوان وانجه اداى أن لازم باشد وهذا يرشدك الى أن المراد بالسقوط السقوط في الدارين

حتى تبطل الزكاة والعشر والخارج بهلاك المال

هذه القدرة باقية ببقى الواجب وإذا انتفى القدرة انتفى الواجب لان الواجب كان ثابتا باليسر فان بقي بدون القدرة يتبدل اليسر الى العسر الصرف (حتى تبطل الزكاة والعشر والخارج بهلاك المال) تقرير على قوله ودوام هذه القدرة يعنى أن الزكاة كانت واجبة بالقدرة الميسرة لان التمكن فيه يثبت بملك أصل المال فاذا اشترط النصاب الحولي علم أن فيه قدرة ميسرة فاذا هلك النصاب بعد تمام الحول سقطت الزكاة اذ لو بقيت عليه لم يكن الاغرم وعند الشافعي رحمه الله لا تسقط لتقرر الوجوب عليه بالتمكن بخلاف ما اذا استهلكه اذ تبقى عليه زجراله على التعدى وهذا اذا هلك كل النصاب اذ لو هلك بعض النصاب تبقى بقسطه لان شرط النصاب في الابتداء لم يكن الالغاء لليسر اذ أداء درهم من أربعين كاد خمسة دراهم من مائتين فاذا وجد الغناء ثم هلك البعض فاليسر في الباقي بقدر حصته وكذا العشر كان واجبا بالقدرة الميسرة لان الممكنة فيه كان بنفس الزراعة فاذا شرط قيام تسعة الاغشاع عنده كان دليلا على أنه يجب بطريق اليسر فاذا هلك الخارج كانه أو بعضه بعد التمكن من التصديق يبطل العشر بحصته لانه اسم اضافي يقتضى وجود الحصص الباقية وكذا الخراج كان واجبا بالقدرة الميسرة لانه يشترط فيه التمكن من الزراعة بنزول المطر ووجود آلات الحرث وغير ذلك فاذا عطل

كما اختاره في مشكاة الافوار وقال صاحب التقرير ان السقوط بالهلاك انما هو في أحكام الدنيا وأما في المواخذه فيائم بعد التمكن (قوله لا تسقط) أى الزكاة بهلاك النصاب بعد تمام الحول (قوله بالتمكن) أى على الاداء (قوله استهلكه) أى النصاب (قوله زجراله على التعدى) أى على حق الغير وذا وجب الغرم عليه فالنصاب كانه باق تقديره في حق صاحب الحق (قوله وهذا) أى الخلاف بيننا وبين الشافعي رحمه الله (قوله تبقى) أى الزكاة بقسط الباقي في الغيات قسط بالكسر حصه ونصيب (قوله الغناء) أى يصير المكلف به أهلا للوجوب فان المطالب من الزكاة اغناء الفقير والاغناء بصفة الحسن لا يتحقق من غير الغنى كالتملك لا يتحقق من غير المالك وأحوال الناس متفاوتة في الغناء فقد رده الشارح بملك النصاب فالنصاب كالقدرة الممكنة في العبادات البدنية (قوله لليسر) اذ الواجب ربع العشر وأداء درهم من أربعين كاد خمسة دراهم من مائتين في اليسر (قوله في الباقي) أى في القدر الباقي (قوله لان الممكنة) أى القدرة الممكنة (قوله فاذا شرط الخ) لان العشر تعلق بحقيقة الخارج الذي هو نماء الارض وهو ما يحصل بالزراعة (قوله عنده) أى عند صاحب الارض (قوله بحصته) أى بحصة ما هلك (قوله لانه) أى لان العشر (قوله لانه الخ) أى لان الخراج من مؤن الارض وتعلق وجوب الخراج بنماء الارض لا برقبه الارض حتى لو كانت الارض سبخة فلا يجب شي فیشترط فيه الخ وهذا يسر (قوله فاذا عطل الخ) جواب سؤال وهو انه لو كان الخراج واجبا بصفة اليسر لما وجب على من عطل الارض ولم يزرع لانه لا يسر على وجوب الخراج عليه وحاصل الجواب ان وجوب الخراج عليه لا يمكن التقدير فهو لتقصيره كانه استهلك والخارج لما ليس

فيه اعتبار الخراج التقديري
للتمكن بخلاف العشر
فانه اسم اضافي فيشترط
فيه الخراج الحقيقي ليقى
تسعة أعشار عند صاحب
الارض (قوله لتجاسر) في
الغيث تجاسر دليلي كردن
(قوله واصطلمت) الاصطلام
أزيج بر كندن كذا في
منتهى الارب (قوله لانه
واجب الخ) فلو بقي الخراج
بعد اصطلام الآفة الزرع
لكان غراما قلب اليسر
الى العسر (قال بخلاف
الاولى) أى القدرة الممكنة
(قوله لانه شرط محض الخ)
توضيحه أن القدرة الممكنة
شرط محض للتمكن من
احداث الفعل وليس فيها
معنى العلة فلم يشترط بقاؤها
لبقاء الواجب فان البقاء غير
الوجود وما هو شرط الوجود
لا يانزم أن يكون شرط
البقاء ألا ترى أن الشهود
في النكاح شرط لاعتقاد
النكاح ولا يشترط بقاؤهم
لبقاء النكاح بخلاف القدرة
المبسرة فانها ليست شرطا
محضا بل فيها معنى العلة
تفيد صفة في الواجب
وهي صفة اليسر فأوجب
الواجب بصفة اليسر
فالواجب ليس مشروعا
الابصفة اليسر ولا يتصور
اليسر بدون القدرة المبسرة
فلذا يشترط بقاء القدرة
المبسرة لبقاء الواجب

بخلاف الاولى حتى لا يسقط الحج وصدقة الفطر به سلاك المال) واعلم ان الكامل هو القدرة المبسرة
للاداء وهي زائدة على الاولى بدرجعة وكرامة من الله تعالى وفرق ما بينهما أنه لا يتغير بالاولى
صفة الواجب لانها للتمكن من الفعل فكانت شرطا محضا فلم يشترط بقاؤها لبقاء الواجب وهذه
تغير صفة الواجب فتجعلها سمعاه لا فطرط بقاءها لبقاء الواجب لا باعتبار أنها شرط ولكن لانها تغير
صفة الواجب ومتى وجب الاداء بصفه لا يبقى الاداء واجبا لابتلاك الصفة ولا يكون الاداء بهذه
الصفة بعد قوت القدرة المبسرة للاداء ولهذا تسقط الزكاة بهلاك المال بعد التمكن من الاداء
لان الشرع أوجب الاداء بصفة اليسر ولهذا خصه بالمال الفاضل النامي تحقيقا أو تقديرًا
ولم يوجب الاربع العشر فلو بقي الواجب بعد هلاك المال لم يكن المؤدى بصفة اليسر بل بصفة
العسر فلا يكون الذي بقي ذلك الذي وجب ولا وجه لاجاب غيره الاسباب متجدد (س) اذا هلك
بعض النصاب يبقى الواجب بقدر ما بقي منه وأن كان كمال النصاب شرطا للوجوب ابتداء (ج)
كمال النصاب ليس بشرط ليس ليتغير صفة الواجب فأداء درهم من الاربعين وأداء خمسة من مائتين
سواء في اليسر اذ كل واحد منهما ربع العشر وانما شرط كمال النصاب ليتحقق صفة الغنى في الخطاب
فالمطلوب بالاداء اغناء المحتاج والاغناء من غير الغنى لا يتحقق كالتملك من غير المالك وأحوال
الناس تتفاوت في الغنى فقدره الشرع بمالك النصاب فصار الغنى شرط وجوب الاداء بمنزلة أدنى التمكن
لما كان أمرا زائدا على الاهلية الاصلية أعنى العقل والبلوغ ولم يكن مغيرا لصفة الواجب وشرط
الوجوب لا يشترط بقاؤه لبقاء الواجب اذ لا يشكر الوجوب في واجب واحد ولكن بقدر ما بقي
من المال يبقى الواجب بصفته لبقاء صفة اليسر فيه (س) استملاك النصاب لا يسقط الواجب وقد
صار غراما (ج) النصاب لما صار مشغولا بحق المستحق للزكاة صار الاستملاك تعديا على حق الغير
وذا وجب الغرم عليه كالعبد الجاني اذا استملك مولاة وهو لا يعلم بجانيته فانه بغرم قيمته وان
صادف فعله ملكه لهذا المعنى فلم يتبدل الواجب على هذا التقدير لبقاء النصاب تقديرًا في
حق صاحب الحق ولهذا قلنا ان الحادث الموسر اذا عجز عن التكفير بالمال كفر بالصوم لان وجوب
الكفارة متعلق بالقدرة المبسرة لان الشرع خيره في أنواع التكفير بالمال والتخير ليسر لانه يأتي بما
هو أهون وأيسر عليه بخلاف ما اذا كان واحدا معينا فقد تعسر عليه ذلك المعين (س) التخير ثابت
في صفة الفطرة وهي لم تجب بالقدرة المبسرة (ج) الواجب ثمة واحد معنى وان اختلف صورة
فقيمة نصف صاع من بر وصاع من تمر عندهم واحدة وقيم الاشياء الثلاثة هنا مختلفة ظاهرا فلهذا
أوجب التخير التيسير هنا ولم يوجب ثمة ولانه نقل الى الصوم عند عجزه عن التكفير
بالمال في الحال مع توهم القدرة في المال ولم تعتبر العدم في العمل كاعتبر في عدم سائر الافعال كقولنا
ان لم آت البصرة وان لم أكمل فلانا وان لم أدخل الدار فامر أنه كذا وفي قول الله تعالى فمن لم يجد فصيام
ثلاثة أيام دليل على ان الاعتبار العجز في الحال اذ لو اعتبر العجز في جميع العمر لا يتحقق أداء الصوم بعده هذا
العجز وكذا في طعام الطهار يعتبر العجز في الحال عن التكفير بالصوم حتى لو مرض أياما فكفر بالاطعام

الارض ولم يزرع يجب عليه الخراج للتمكن التقديري وهذا مما يعرف ولا يفتى به لتجاسر الظلمة بخلاف
العشر فانه يشترط فيه الخراج الحقيقي دون التقديري ولكن اذا لم يعطل وزرع الارض واصطلمت
الزرع آفة يسقط عنه الخراج لانه واجب بالقدرة المبسرة (بخلاف الاولى حتى لا يسقط الحج وصدقة
الفطر به سلاك المال) بيان للمكسبة بطريق المقابلة يعنى ان بقاء القدرة الممكنة ليس بشرط لبقاء
الواجب لانه شرط محض ولا يشترط بقاؤه كالشهود في باب النكاح فاذا زالت القدرة الممكنة يفتى

(قوله يثبت الخ) لان الشرط في الحج نفس الاستطاعة على ما قال الله تعالى من استطاع اليه سبيلا وليس استطاعة البعيد عن الكعبة الا بالزاد والراحلة فهما من ضرورات مثل هذا السفر على حسب العادة فاشتراطهما لبيان أدنى التمكن بلا حرج غالباً للتيسير كذا في شرح الحسamy (قوله بخدم) بقضتين جمع خادم كذا في المنتخب (قوله فاذا فانت القدرة) أى الممكنة (قوله ذلك) أى بقاء الحج (قوله قوتا) هو ما يقوم به بدن الانسان من الطعام (قوله يلزم في هذا الخ) توضيحه انه لو لم يكن رجل مالكا للصاب ويملك نصف صاع من رمل فلا فرقاً عن يومه فهو حينئذ غنى عن السؤال وقادر على اغناء الفقير عن السؤال فلا يعتبر هذا الغناء وأمر باعطائه صدقة الفطر كما هو عند الشافعي رحمه الله يلزم قلب الموضوع بأنه يعطى اليوم الفقير هذا القدر فيصير محتاجاً الى السؤال فيسأل من ذلك الفقير غداً عين تلك الصدقة وهذا لا يجوز لان دفع حاجة نفسه لثلاث يحتاج الى المسئلة أولى من دفع حاجة الفقير كذا في شرح الحسamy

جاز وان صح بعده فعلم بهذا ان المعتبر في الكفارة القدرة المبسرة للاداء فكانت من قبيل الزكاة الا انه اذا هلك المال ثم أيسر عمال آخر لزمه التكفير بالمال لان المال في الكفارة غير معين اذ القدرة المبسرة ثبتت بملك المال ولا يختص بمال دون مال وتعين الهالك ضرورة عدم قدرته على غيره بخلاف الزكاة فان النصاب صار في حق الواجب حقاً لصاحب الحق فيقوت حقه عند فوت النصاب ولهذا ساوى الاستهلاك في الكفارة الهلاك حتى لو أتلّف المال له أن يكفر بالصوم لان الواجب لا يصادف المال فلا يصير المال مشغولاً به فلم يكن الاستهلاك تعدياً على محل مشغول بحق المستحق والكفارة غير موثقة بوقت حتى تضمن بالتفويت عن الوقت فصارت هذه القدرة نظيراً للاستطاعة التي لا تسبق الفعل حيث اعتبر في هذه القدرة زمان أداء الكفارة لاقبله وهو زمان الحث وان كان وقت وجوب الكفارة كما اعتبر في الاستطاعة وقت الفعل لاقبله ولهذا لا يجب الزكاة على المدين لان الوجوب باعتبار الغنى واليسر والمدين يتأقهم (س) الدين لا يمنع وجوب التكفير بالمال وهو ينافي اليسر (ج) يمنع على قول البعض فيجوز التكفير بالصوم لقوات صفة اليسر به فصار المال كالمعدوم والفرق لمن يقول لا يمنع ان الزكاة وجبت بصفة اليسر وشرطه القدرة والاغناء لقوله عليه السلام أغنهم عن المسئلة في مثل هذا اليوم والحديث وان ورد في صدقة الفطر لكن باعتبار اغناء المحتاج والزكاة تشار كهافيته ولقوله لا صدقة الا عن ظهر غنى وانما وجب الاغناء شكر النعمة الغنى فشرط الكمال في سببه ليستحق شكره اذ لا يليق من الكريم ايجاب الشكر بمقابلته النعمة الناقصة والدين يسقط الكمال حتى حلت له الصدقة وهي لا تحل لغنى ولا يعدم أصله حتى أبيع له التصرف ولهذا لا تنادى الزكاة الابمين متقدمة ليحصل الاغناء وأما الكفارة فلا تستغنى عن شرط القدرة وعن قيام صفة اليسر في تلك القدرة غير أنهم لم تشرع الاغناء لأنها شرعت ساقرة وأزاجرة اعتباراً لحالتي الوقوع وعدمه واغناء الفقير ليس بأمر أصلي فيها فانها تنادى بالخير والصوم والاباحة وليس فيها اغناء ولكن المقصود به نيل الثواب ليكون سائراً للآثم الذي لحقه بارتكاب المحظور فالحسنات يذهب السبب فاذا لم يكن الاغناء مقصوداً فيها لم يشترط صفة الغنى فيمن خوطب به بل شرط القدرة واليسر بها وذا لا يقوت بالدين وظهر أنهم نجب شكر النعمة الغنى بل جزاء للفعل فلم يشترط كمال صفة الغنى وانما شرط أدنى ما يصل لنيل الثواب وأصل المال كاف لذلك وقد وجد ولهذا يسقط العشر بهلاك الخارج لان القدرة المبسرة شرط أدائه فالقدرة على أداء العشر تستغنى عن قيام تسعة الاعشار ولا يجب الا بعد تحقق الخارج والكل آية اليسر وذا لا يبقى بعد هلاك الخارج وكذا الخارج اذا اصطلم الزرع آفة لان وجوبه بصفة اليسر ولهذا لا يجب الخارج اذا لم يسلم الخارج لصاحب الارض الا ان الخارج تارة يكون تحقيقاً وطوراً يكون تقديره حتى اذا لم يزرع وقد تمكن من الزراعة جعل كأن الخارج موجود حكماً لتقصير كان منه في الزراعة ولكون الواجب من غير جنس الخارج بخلاف العشر لانه من جنسه ولهذا يتقدر الواجب بقدر الربع حتى اذا قل الواجب ولهذا يبقى الحج وصدقة الفطر بهلاك المال لان الحج ثبت بالقدرة الممكنة لان الزاد القليل والراحلة الواحدة أدنى ما يمكن بها المرء من أداء الحج وأما اليسر فانه يقع بخدم ومراكب كثيرة وأعوان مختلفة ومال كثير فاذا فانت القدرة يبقى الحج على حاله ويظهر ذلك في حق الاثم والابضاء وكذا صدقة الفطر تثبت بالقدرة الممكنة ألا ترى أنه لم يشترط فيها حول والحول والتماء بل لو هلك النصاب في يوم العيد نجب عليه الصدقة فاذا فانت هذا النصاب يبقى عليه الواجب بحاله وعند الشافعي رحمه الله كل من يملك قوتا فاضلا عن يومه نجب عليه الصدقة ولا يشترط ملكاً للنصاب قلنا يلزم في هذا قلب الموضوع بأن يعطى اليوم الصدقة ثم يسأل منه غداً عين تلك الصدقة ثم لما فرغ المصنف

(قال صفة الجواز) أي الصفة (٧٨) التي هو الجواز فالإضافة بيانية والمراد بالجواز سقوط القضاء محققا فيما له قضاء كالقروض

الجس أو تقديره فيما لا قضاء له كالجعنة فإن فيه الاختلاف وأما الجواز بمعنى موافقة الأمر فثبتونه متفق عليه كذا قيل وقال ابن المالك أن النزاع لفظي فعند المتكلمين الجواز عبارة عن سقوط القضاء عن أي به وهذا لا يعرف إلا بدليل زائد وعند القضاء هو عبارة عن حصول الامتثال باتيان المأمور به كما وجب فأولم يثبت الجواز عند أتباعه يلزم تكليف ما لا يطاق (قال بعض المتكلمين) أي بعض متكلمي المعتزلة كذا قيل (قوله لا نحكم به الخ) لأن النهي ضد الأمر وهو لا يدل على الفساد فإن الصلاة في الأرض المغصوبة ليست بفاسدة مع أنه ورد النهي عنها فكذا الأمر لا يدل على الجواز وفيه ان النهي يدل على الفساد أما في ذات انتهى عنه أو في مجاوره وخالو الصلاة في الأرض المغصوبة عن الفساد الأعم من الذاتي والمجاوري ممنوع (قوله قبل الوقوف) أي بعرفة (قوله فهو ما مور الخ) أي هو يعضى على أفعال الحج ويؤدى ما أحرم به مع أنه لا يجوز هذا المؤدى وعليه القضاء من العام القابل فكيف يحكم بالجواز أي سقوط القضاء بمجرد اتيان المأمور به (قال وانتفاء الكراهة) بالرفع معطوف على صفة الجواز

(٢) قول المصنف (س)

الخارج لا يجب الخراج أكثر من نصف الخارج ولما كان كذلك سقط به لاله الخارج اذ لو بقي الخراج لكان غرما وهذا بخلاف الحج فإنه اذا وجب بملك الزاد والراحلة لا يسقط بقوتهما لوجوبه بالقدره الممكنة دون المبسرة فالزاد والراحلة أدنى ما يقطع به السفر واليسر في سفر الحج بخدمة ومراكب وأعوان وذلك ليس بشرط اجتماع فلم يشترط بقاؤها بالبقاء الواجب (س) المكتنة ثبتت بدونهما فاشترطها دليل اليسر ألا ترى أنكم اعتبرتم توهم القدرة لوجوب الصلاة على من أدرك جزأ يسير من الوقت مع ندرته فلا ن تعتبر هذه القدرة مع عدم ندرته أحق (ج) في الوجوب نة فائدة ليظهر أثره في الخلف وهو القضاء ولا كذلك هنا وكذا لا تسقط صدقة الفطر به لاله الرأس أو ذهاب الغنى لأنها وجبت بشرط القدرة وقيام صفة الأهلية بالغنى لا بصفة اليسر ولهذا تجب بسبب رأس الحر ولا يقع به الغنى لأن الغنى لا يكون بالأمال والحر ليس بمال فلا يقع به الغنى وانما شرط صفة الغنى للمخاطب ليسير أهلا لا غناء لا اليسر وهذا بخلاف الزكاة فإنها انما تجب في مال يقع به الغنى فعلم ان صدقة الفطر لم تجب بصفة اليسر حيث وجبت بالغنى بشئ آخر لا جعل شئ آخر زكاة وجبت بصفة اليسر حيث لم تجب بالغنى بشئ آخر ولهذا المولى من ثياب البذلة والمهنة فاضلا عن حاجته ما يساوى نصا ما تجب عليه صدقة الفطر ولا يقع بها اليسر لأنها ليست بنامية وصفة اليسر يختص بالمال النامي ليكون الاداء من فضل المال وذلك ليس بشرط هنا فاذالم يتغير صفة المؤدى بهذا الشرط لم يشترط بقاؤه لبقاء الواجب ٢ (س) لا تجب صدقة الفطر على المسدين اذ لم يملك نصا بافاضلا عن دينه لأن الدين وان لم بعدم أصل المالك لكن بعدم الغنى الذي هو شرط الوجوب وبه يقع أهلية الأغناء بخلاف الدين على العبد فإنه لا يمنع وجوب صدقة فطره على مولاه لأنه لا يمنع غنى مولاه بمال آخر بفضل عن حاجته بالغنا نصا أما دين المولى يمنع غنى المولى والغنى شرط فلا يجب بخلاف زكاة التجارة فإنها تسقط بدين العبد الذي هو للتجارة لأن الزكاة تقتضى الغنى الكامل بالمال الذي يجب أداء الزكاة عنه ليكون الاداء بصفة اليسر وهذا يحصل بقيام الدين على العبد ولهذا اذا هلك المال وقدر على الاداء بمال آخر لا يجب وصدقة الفطر لا تقتضى الغنى بما يجب لاجله للوجوب بسبب رأس الحر (وهل تثبت صفة الجواز للأموال) أي به قال بعض متكلمي المعتزلة لا تثبت إلا بدليل زائد ورأى الأمر والصحيح عند الفقهاء أنه ثبت به صفة الجواز وانتفاء الكراهة) حجة المخالف ان النهي لا يدل على الفساد بمجرد حتى يجوز الصلاة في الدار المغصوبة فكذا الأمر لا يدل على الجواز بمجرد ولان من صلى في آخر الوقت ظانا أنه على طهارة ما مور بأداء الصلاة ولم تجز صلاته حتى يجب عليه القضاء اذا ظهر أن الماء نجس وتفسير الاجزاء والجواز عند المخالف سقوط القضاء عنه ولو جازت لسقط عنه القضاء ولاننا مطلق الأمر يقتضى الوجوب وحسن الأمور به ولان يكون حسنا و واجب الاداء الا بعد جوازه شرعا ولأنه أتى بتمام ما أمر به اذ الكلام فيه فيخرج عن العهد لأنه اذا بقي الأمر بعده فاما أن

عن بيان حسن الأمور به شرع في بيان جوازه مناسبة واطرادا فقال (وهل تثبت صفة الجواز للأموال) أي به اذا أتى به قال بعض المتكلمين لا) يعنى اختلفوا في أنه اذا أدى المأمور به مع رعاية الشرائط والاركان فهل يجوز لنا ان نحكم بمجرد اتيانه بالجواز أو نتوقف فيه حتى يظهر دليل خارجي يدل على طهارة الماء وسائر الشرائط فقال بعض المتكلمين لا نحكم به حتى نعلم من خارج أنه مستجمع للشرائط والاركان ألا ترى ان من أفسد حجه بالجماع قبل الوقوف فهو ما مور بالاداء شرعا بالمضى على أفعاله مع أنه لا يجوز المؤدى اذا أداه فيقضى من قابل (والصحيح عند الفقهاء أنه تثبت به صفة الجواز للأموال) به وانتفاء الكراهة) أي المذهب الصحيح عندنا أنه تثبت بمجرد ايجاد الفعل صفة الجواز للأموال به

لا يجب صدقة الخ كذا بالاصل الذي لا بد من بدون ذكر جواب لهذا السؤال فخره على نسخ أخرى اه صحيحه وهو

(قوله وهو حصول الامتثال الخ) فيه ان الامتثال عبارة عن موافقة الامر ولا خلاف في الجواز بهذا المعنى فانه ثابت بالاتفاق انما الخلاف في الجواز بمعنى سقوط القضاء كذا قيل فتأمل (قوله والا) أي وان لم يحصل (٧٩) الامتثال بمجرد ايجاد الفعل يلزم تكليف

الخ واللزم مدفوع شرعا
(قوله بعده) أي بعد ايجاد
الفعل (قوله وأما الحج الخ)
جواب عن قسوله الأثرى
أن من أفسد الخ (قوله
بأمر مبتدا) فكانه ليس
بقضاء للاول (قوله مكروه
شرعا) أي اذا أداه حال تغير
الشمس (قوله ليس الخ)
لان الامر أبلغ في طلب
الفعل من الاذن وبالأذن
يتحقق الكراهة فلا تنفي
بالامر وهو أعلى أولى (قوله
التشبيه الخ) فان الشمس
تعبدي آخر اليوم والعبدة
جمع العابد (قوله الجواز
الذي في ضمنه الخ) اعلم ان
الجواز يطلق على معان منها
مالا يتنع عقلا ومنها
ما استوى الامران أي
الفعل والتركة فيه شرعا وهو
المباح ومنها ما تعارضت
الدالة الشرعية فيه كسور
الحمار فان بعض الدلائل
الشرعية تدل على الطهارة
وبعضها على النجاسة ومنها
مالا يتنع شرعا أي ما حكم
الشارع بعدم الحرج فيه
وهذا الجواز هو الجواز
الذي يشمل الواجب
والمندوب والمباح وهو
جنس الواجب وفي ضمنه
فان الواجب عبارة عما
الحرج في تركه ولا حرج في

يكون متنا ولا يأتي به وهو تحصيل الحاصل أو لغيره وأنه يقتضي أن يكون الامر قد كان متنا ولا لغير
المأتي وحينئذ لا يكون المأتي به تمام المأمور به وقد فرضناه كذلك هذا خلف ولان الامر يقتضي
فعل المأمور به وهو يقتضي سقوط الامر وهو المراد بالجواز والاجزاء والنهي يدل على فساد المنهي
وجواز الصلاة بناء على أنها غير منهي عنها بل النهي لما يجاوزها ومتى ظهر أن الماء نجس تبين أنها
غير مجزئة لعدم الطهارة فبقى التكليف ولكن لو مات قبل أن يعلم لا يؤاخذ به لانه معذور لانه أتى
بما في وسعه (واذا عذمت صفة الوجوب للمأمور به لانه بقي صفة الجواز عندنا خلافا للشافعي) له أن من
ضرورة وجوب الاداء جواز الاداء لان الجواز جزء الوجوب لانه عبارة عن رفع الحرج عن الفعل
والوجوب رفع الحرج عن الفعل مع اثبات الحرج على تركه وليس من ضرورة انتفاء الوجوب انتفاء
الجواز لجواز انتفاء الوجوب بانتفاء المنع من الترك ولهذا نسخ وجوب أداء صوم عاشوراء ولم ينسخ
جواز الاداء فيه ولنا ان الجواز ثبت ضمنا وبطلان المتضمن يدل على بطلان ما في الضمن وليس الجواز
جزء الوجوب لانه عبارة عن رفع الحرج عن الفعل والترك معا وبكون العبد مخيرا فيه فكان متنا فبا
لوجوب الذي لا يكون العبد مخيرا فيه ويلحقه الحرج في تركه والمتنا في لا يكون جزأ وجواز صوم
عاشوراء بدليل آخر لا يوجب ذلك الامر * ارادة وجود المأمور به ليست بشرط لصحة الامر عندنا
خلافا للعتزلة * لا يجوز ورود الامر بما لا يقدر عليه المكلف خلافا للاشعري وهما من مسائل الكلام
وقد شرحتهما فيه * الامر بالشئ امر بما لا يتم الشئ الا به بشرط أن يكون مقدورا بالمكلف ويكون
الامر مطلقا لان الامر يقتضي ايجاب الفعل فاقتضى ايجاب مقدمته اذ لو لم يقتض ذلك لكان مكلفا
حال عدم المقدمة وذلك تكليف ما لا يطاق كذا علمه الامام في محصوله مع أن الاشعري في جواز
ورود الامر بما لا يقدر عليه المكلف وهذا عجب منه وصورته اذا قال المولى لعبده اصعد السطح فانه
يجب عليه الصعود ان كان السلم منصوبا وان لم يكن يجب عليه نصب السلم اذا كان متمكنا من نصبه
بأن كان حاضرا ثم له قدرة نصبه وأما اذا كان الامر بالفعل معلقا بوجوب ذلك الشئ كقوله اصعد
السطح ان كان السلم منصوبا يجب عليه الصعود وان لم يكن لا يجب عليه نصب السلم لان المعلق بالشرط
لاحكمه قبل الشرط * الامر بفعل كلي كقوله بيع هذا العبد امر بما هو الجزئي له وهو البيع بالغبن
الفاحش وغيره اذ الامر بما يقتضي القدرة على أحدهما معينا والمطلق وهو الكلي بالنسبة الى كل
واحد من المعينين على السواء فيكون ذلك امر بالكل وقيل لا يكون امر بما هو الجزئي له لانه ليس هو

وهو حصول الامتثال على ما كلف به والا يلزم تكليف ما لا يطاق ثم اذا ظهر الفساد بدليل مستقل بعده
بعيده وأما الحج فقد دام هذا الاحرام وفرغ عنه والامر بحج صحيح في العام القابل بأمر مبتدا وعند
أبي بكر الرازي لا يثبت بطلان الامر بانتفاء الكراهة لان عصر يومه مأمور بالاداء مع أنه مكروه شرعا
والطواف بمحذ ناما مأمور به مع أنه مكروه شرعا فلما ذلك الكراهة ليس في نفس المأمور به بل بمعنى خارج
وهو التشبيه بعبدة الشمس وكون الطائف محذ ناما ومثل هذا غير مضر (واذا عذمت صفة الوجوب للمأمور
به لانه بقي صفة الجواز عندنا خلافا للشافعي رحمه الله) هذا بحث آخر متعلق بما مر من ان موجب الامر هو
الوجوب يعني انه اذا نسخ الوجوب الثابت بالامر فهل تبقى صفة الجواز الذي في ضمنه أم لا فقال الشافعي
رحمه الله تبقى صفة الجواز استدلالا بصوم عاشوراء فانه قد كان فرضا ثم نسخت فرضيته وبقي استحبابه

فعله وهذا هو الجواز الذي يدعى الشافعية بقاءه بعد انتساخ الوجوب والخفية عدم بقائه صرح به الاعلام وما قيل ان الذي أريد به
(أي بالجواز) في المنازع الاباحة أي التغيير بين الفعل والترك فلا تصح اليه ثم اعلم أن النزاع ينشأ بين الشافعية انما هو فيما اذا نسخ
الوجوب فقيط وأما اذا نسخ فعل الواجب وكان حكم الناسخ التحريم فلا يبقى الجواز بالاتفاق (قوله ثم نسخت الخ) أي بفرضية رمضان

هذا لا يفتى عن شيء فإنه يقتضي تعيين الأوقات في استعراق الأوقات حرجا ولا يقتضي تعيين هذه الأوقات الخمسة المعينة (قوله إذا أدى الخ) إنما يقتضيه لأن الصلاة إذا أدى بالافراط بحيث تستغرق الوقت فلا يكون الوقت فاضلا (قوله فيكون) أي الوقت (قوله ويختلف الأداء الخ) فإنه يصح كاملا في وقته البكاهل ويكره في أوقات مكروهة ويقتضي غير وقته والاصل أن الحكم يختلف باختلاف السبب فيكون الوقت سببا للوجوب المصلا ولزومها على الذمة فالقول أن الثابت بالدليل اختلاف الأداء باختلاف صفة الوقت ولا يلزم منه كون الوقت سببا للوجوب فإن وجوب الواجب أمر وأداء أمر آخر قلت أن المراد من اختلاف الأداء اختلاف الواجب في الذمة فإنه يجب كاملا وبقا بكمال الوقت وتقصانه فالاستدلال صحيح تأمل (قوله وتقديم الشروط الخ) دفع دخل مقدر تقريره إن الوقت لما كان شرطاً للأداء فينبغي أن يصح الأداء قبل الوقت فإن تقديم الشروط على الشرط جائز ألا ترى أن حولان الحول شرط لوجوب أداء الزكاة ويجوز تقديم الزكاة عليه (قوله جائز) هذا ليس بحق والحق أن تقدم الشيء على نفسه باطل وفي الزكاة الحول ليس بشرط للوجوب أو للأداء بل لوجوب الأداء ولا يتصور تقديمه عليه كذا قال ابن المثلث (قوله للوجوب) أي لوجوب الأداء كسائر شرائط الصلاة من طهارة الثوب والبدن والمكان (٨٣) وغيرها فانه لا يجوز تقديم أداء الصلاة عليها (قوله وههنا) أي في الوقت (قوله

ويفضل عن الأداء فكان ظرفاً للأداء لا لمعياره والأداء يفوت بفوته مع تحقق السبب فكان شرطاً ويختلف الأداء باختلاف صفة الوقت ويفسد التجهيل قبله فكان سبباً إذا السبب يختلف باختلاف السبب كما عرف في البيع الصحيح والفساد وكذا لا يمتنع باختلاف الضرب خفة وشدة وههنا كل المؤدى بكل الوقت وانتقص بنقصانه كالعصر يستأنف في وقت الأجرار (س) فساد التجهيل قبله لا يدل على السببية كتجهيل التكفير قبل الجرح وتجهيل الزكاة قبل ملك النصاب يدل على الشرطية كتقديم الصلاة على الطهارة (ج) لو كان الوقت شرطاً للوجوب لصح التجهيل كما في

عن الأداء إذا أدى على حسب السنة من غير افراط فيكون ظرفاً ولا يصح الأداء قبل دخول الوقت ويفوت بفوته فيكون شرطاً ويختلف الأداء باختلاف صفة الوقت صحة وكراهة فيكون سبباً للوجوب وتقديم الشروط على الشرط جائز إذا كان الشرط شرطاً للوجوب كما في حولان الحول الزكاة وأما إذا كان الشرط شرطاً للجواز لا يصح التقديم عليه كسائر شرائط الصلاة وتقديم السبب على السبب لا يجوز أصلاً وههنا لما اجتمعت الشرطية والسببية فلا جرم أن لا يجوز التقديم على الوقت ثم ههنا شيان نفس الوجوب ووجوب الأداء فنفس الوجوب سببه الحقيقي هو الإيجاب القديم وسببه الظاهري وهو الوقت أقوم مقامه ووجوب الأداء سببه الحقيقي تعلق الطلب بالفعل وسببه الظاهري وهو الأمر أقوم مقامه ثم الظرفية والسببية لا يجتمعان بحسب الظاهر لأنه أن أدى في الوقت لا يكون سبباً لأن السبب يجب أن يقدم على المسبب وإن لم يؤد في الوقت لا يكون ظرفاً إذ الظرف ما يؤدى فيه لا بعده فلهذا قالوا أن الطرف هو جميع الوقت والشرط هو مطلق الوقت والسبب هو الجزء الأول المتصل بالأداء قبل الشروع في الأداء والكل في القضاء وهو أربعة أنواع وقد فصله المصنف بقوله

الشرطية) أي شرطية الجواز (قوله ثم ههنا) أي في الصلاة (قوله هو الإيجاب القديم) هكذا في التلويح والحق خلاف ذلك فإن الإيجاب القديم هو خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين وهو معنى تعلق الطلب بالفعل فهو سبب لوجوب الأداء لأنفس الوجوب فالسبب الحقيقي لنفس الوجوب أما المسمى التي منحها الله تعالى على عباده كما قال البعض أو الله تعالى كما قال الشارح سابقاً اللهم الآن يقال بالتسامح في العبارة فالمراد بالإيجاب القديم

الموجب القديم وهو الله تعالى فتأمل (قوله مقامه) أي مقام السبب الحقيقي (قوله ثم الظرفية الخ) وهو هذا اعتراض على كون الوقت ظرفاً وسبباً ويمكن أن يجاب عنه بأن الوقت ظرف للمؤدى وسبب لنفس الوجوب فلا منافاة لكنه بقيت مناقشة وهو أن الأداء موقوف على الوجوب والوجوب موقوف على السبب أي الوقت فصارت ذات السبب متقدمة على الأداء أيضاً يلزم المناقشة (قوله لا يكون) أي الوقت (قوله يجب أن يقدم الخ) فإذا أدى في الوقت وأين تقدم السبب فإن السبب هو كل الوقت بل كان الوقت ظرفاً (قوله فلهذا قالوا الخ) جواب للاعتراض (قوله جميع الوقت) أي المجموع من حيث هو مجموع من أوله إلى آخره فإن الطرف زمان يحيط به ويفضل عنه (قوله مطلق الوقت) فله إذا أدى في أي جزء كان أداءه ولوفات مطلق الوقت بالسببية يفوت الأداء وهذا هو معنى الشرطية وما في بعض الحواشي (أي حاشية الدور على الدائر) من أن الشرط هو الجزء الأول من الوقت فلا تصنع إليه أن لا يصدق على الجزء الأول عينا تعريف الشرط كما مر في المنهمة هذا هو الحق وما ذكر في التلويح من أن الشرط هو الجزء الأول من الوقت والطرف هو مطلق الوقت بخلاف الظاهرات (قوله والكل الخ) بالرفع معطوف على الجزء الأول أي السبب هو كل الوقت في القضاء فإنه ليس بنظر للقضاء حتى يمتنع كونه سبباً (قوله وهو الخ) أي النوع الأول من المؤقت أربعة أنواع وهذا اتباع لفخر الإسلام حيث جعل القسم الأول

من المؤقت متنوعا الى هذه الانواع الاربعة واغرض من عليه بان هذا التنوع ليس ينحصر في المؤقت بل يمتد الى سائر انواع التوقيت في اضافة الوقت الى السبب وباختلاف الاضافة لا يختلف المضاف اليه أي الوقت فكيف يصح تنوع المؤقت وقال الشيخ الهادي في شرح البرزوي ان هذا التقسيم ينوع تساهل يجعل اختلاف الاضافة اختلاف المضاف اليه تساهلا (قال وهو الخ) الضمير راجع الى الوجوب وهو الظاهر اقرب المرجح واستقامة المعنى بلا تكلف ولا حاجة الى تكلف اختياره ببحر العلوم من لفظ الضمير راجع الى الواجب ويضاف مسندا الى الوجوب والمعنى الواجب اما ان يضاف وجوبه الى الجزء الاول الخ (قوله متصل بسببه) فان قلت ان السبب ههنا نفس الوجوب لا الاداء وقد لوحظ ههنا اتصال الاداء بالجزء الذي هو سبب مع ان الاعتبار اتصال السبب بالسبب لا اتصال الاداء بالسبب قلت ان نفس الوجوب ينفي الى الاداء فالاداء ايضا كانه مسبب بواسطة الوجوب فلذا اعتبر اتصال الاداء بالسبب (قوله يكون الخ) لعدم المزاحم فان الاجزاء الاخر معدومة والمعدوم لا يراحم الموجود (قوله سببا) خبر يكون (قوله تنتقل السببية الخ) لا يعال ان السببية صفة وانتقال الصفة محال لانا نقول ان المساراد بانتقال السببية ههنا ثبوت السببية في محل بعد ثبوتها في محل آخر وهذا ليس بانتقال حقيقة الا أنه لشبهه به يسمى انتقالا مجازا (قوله الى كل ما يلي الخ) فيه انه يوجب تعدد السبب في الواجب الواحد بالنسبة الى افراد العباد فانهم مختلفون في ابتداء شروع العبادات ويمكن أن يقال ان (٨٣) السبب الحقيقي واحد وهو الله تعالى

وأما الوقت فيعرف فغاية ما يلزم تعدد المعرفات لشي واحد ولا ضمير فيه فان قلت لم تقولوا باضافة الوجوب الى جميع الاجزاء من الجزء الاول الى الجزء الذي يلي ابتداء الشروع قلت ان الاجزاء السابقة على الجزء المتصل بالاداء معدومة فيلزم على هذا القول جعل السبب موجودا ببعض الاجزاء وهو الجزء المتصل بالاداء تأمل (قوله من الاجزاء) بيان ما (قوله وهذا) أي الاضافة الى الجزء الناقص

صدقة الفطر وتقديم الزكاة على الحول (وهو اما أن يضاف الى الجزء الاول أو الى ما يلي ابتداء الشروع أو الى الجزء الناقص عند ضيق الوقت أو الى جملة الوقت

(وهو اما أن يضاف الى الجزء الاول أو الى ما يلي ابتداء الشروع أو الى الجزء الناقص عند ضيق الوقت أو الى جملة الوقت) يعني ان الاصل أن كل مسبب متصل بسببه فان أدت الصلاة في أول الوقت يكون الجزء السابق على التصرية وهو الجزء الذي لا ينجز أسباب الوجوب الصلاة فان لم يؤدي في أول الوقت تنتقل السببية الى الاجزاء التي بعده فيضاف الوجوب الى كل ما يلي ابتداء الشروع من الاجزاء الصحيحة فان لم يؤدي في الاجزاء الصحيحة حتى ضاق الوقت حينئذ يضاف الوجوب الى الجزء الناقص عند ضيق الوقت وهذا لا يتصور الا في العصر فان في غيره من الصلاة كل الاجزاء صحيحة وهذا الجزء الناقص مقدار ما يسع التصرية عندنا ومقدار ما يؤدي فيه أربع ركعات عند زفر رجه الله فلا تنتقل السببية عنده الى ما بعده لانه خلاف الامر والشرع فان كان هذا الجزء الاخير كاملا كما في صلاة الفجر وجبت كاملة فان اعترض الفساد بالطلوع بطلت الصلاة ويحكم بالاستسفاف وان كان هذا الجزء ناقصا كما في صلاة العصر وجبت ناقصة فان اعترض الفساد بالغروب لم تفسد الصلاة لانه اذا ما وجبت وكان قوله الى ما يلي ابتداء الشروع شاملا للجزء الاول وللجزء الناقص لان الجزء الاول والجزء الناقص انما يصير سببا للوجوب الصلاة اذا شرع فيه وأما اذا لم يشرع فيه لم يصير سببا فينبغي أن يقتصر عليه الا ان الجزء الاول لا اهتمام شأنه

(قوله الى ما بعده) أي الى ما بعد مقدار ما يؤدي فيه أربع ركعات (قوله خلاف الامر) لانه يؤدي الى تكليف ما ليس في الوسع (قوله وجبت كاملة) لان الوجوب على حسب السبب والسبب وهو الوقت كامل فالوجوب أيضا كذلك (قوله بالطلوع) أي بطلوع الشمس في خلال الصلاة (قوله بطلت الصلاة) لانها لم تؤدي على حسب ما وجبت لان الواجب كامل وقد أدى بصفة النقصان والمراد ببطلان الصلاة ببطلان فرضيتها لا ببطلان أصلها حتى تصير نفلا وقيل يبطل أصل الصلاة وعند الشافعي رجه الله لا يبطل صلاة الفجر بالطلوع لقوله عليه الصلاة والسلام من أدرك ركعة من الصبح قبل أن تطلع الشمس فقد أدرك الصبح ومن أدرك ركعة من العصر قبل أن تغرب الشمس فقد أدرك العصر رواه الشيخان عن أبي هريرة رضي الله عنه ونحن نقول لما وقع التعارض بين هذا الحديث وبين النهي الوارد عن الصلاة في وقت الطلوع وفي وقت الغروب وفي وقت الاستنواء رجعنا الى القياس كما هو حكم التعارض والقياس رجع هذا الحديث في صلاة العصر وحديث النهي في صلاة الفجر وأما سائر الصلوات فلا تجوز في الاوقات الثلاثة بحديث النهي الوارد اذ لا معارض لحديث النهي فيها كذا في المرقاة شرح المشكاة (قوله وان كان هذا الجزء) أي الجزء الاخير وهذا معطوف على قوله فان كان الخ (قوله بالغروب) أي بغروب الشمس (قوله فيه) أي في الجزء الاول أو الجزء الناقص (قوله عليه) أي على قوله الى ما يلي ابتداء الشروع

(قوله سوى ابي حنيفة رحمه الله) (٨٤) فان المسحوب في العجز عنه الاسفار وفي ظهر الحرا لا يبرأ (قوله وهذا كله اذا ادى الخ)

فلهذا لا يتأدى عصر أمسه في الوقت الناقص بخلاف عصر يومه اعلم ان الوقت لما جعل سببا للوجوب ونظر في المؤدى وشروط الاداء لا يمكن أن يجعل كل الوقت سببا لانا لو اعتبرنا جانب السببية يتأخر الاداء عن وقته وتلغو الظرفية فشهد كل الوقت لا يكون الا بعد مضي الوقت ولو اعتبرنا جانب الظرفية حتى يقع الاداء في الوقت لحصل الاداء قبل السبب ضرورة أن كل الوقت سبب فوجب أن يجعل بعضه سببا وهو ما يسبق الاداء حتى يقع الاداء بعد سببه لانه ليس بين الكل والجزء الذي هو أدنى مقدار معلوم فوجب الاقتصاد عليه والجزء الاول أولى أن يجعل سببا لعدم ما راجعه ولصحة الاداء بعده ولو لم يكن سببا لما صح الاداء ولما صار الجزء الاول سببا فأد نفسه الوجوب وأفاد صحة الاداء ولكنه لا يوجب الاداء لان وجوب الاداء بالخطاب كما ان وجود الاداء بالاستطاعة وهذا لان الوجوب جبر من الله تعالى بلا اختيار من العبد وليس من ضرورة الوجوب تجميع وجوب الاداء اذ وجوب الاداء منفصل عن نفس الوجوب الا يرى ان الثمن والمهر يجبان بالعقد ووجوب الاداء يتأخر الى المطالبة فهنا وجوب الاداء مستراخ الى الطلب وهو الخطاب ونفس الوجوب بالايجاب لصحة سببه بالخطاب ولما ثبت الوجوب جبرا بلا اختيار من العبد كانت الاستطاعة مقارنة للفعل اذ القدرة انما تحتاج اليها التحصيل الفعل اختيارا فشرطت عند الفعل لا عند وجوب الاداء ولا عند نفس الوجوب لان الكل ثبت جبرا بلا اختيار من العبد وهو كسب هبت به الرمح في دار انسان لا يجب عليه تسليحه الا بطلبه لان حصوله في حجره كان بغير صنعه فكذا هنا الوجوب سببه كان جبرا لا صنع للعبد فيه وانما يلزمه الاداء عند الطلب ولم يوجد الطلب وقد خيره من له الحق في الاداء ما يتضيق الوقت والتفسير ينافي المطالبة فاذا ضاق الوقت فات التفسير فتوجه عليه المطالبة فيجب تجميع الاداء ولهذا الوما قبل آخر الوقت لاشي عليه وهو كالتأتم والمغني عليه في جميع الوقت يثبت حكم الوجوب في حقهما وتراخي وجوب الاداء والخطاب وكذا عن الجزء الاول وتبين ان الصلاة تجب بأول جزء من الوقت وجوباً موسعاً خلافا لما يقوله بعض الشافعية ان الوجوب يختص بأول الوقت فلما أخر كان قضاء وهو خلاف الاجماع والعراقيون من مشايخنا ان الوجوب لا يثبت في أول الوقت وانما يتعلق الوجوب بآخر الوقت ثم اختلف هؤلاء في المؤدى في أول الوقت فقيل هو نفس منع لزوم الفرض ايا ما ذابني الى آخر الوقت بصفة المكفين وقيل المؤدى في أول الوقت موقوف فان بقي الى آخر الوقت بصفة المكفين كان ذلك فرضاً ولا يكون نفلاً وان الخطاب بالاداء لا يتجهل خلافاً للشافعي وما ذكر في الحصول ان الأمور انما يصير ما موراحال زمان الفعل وقبل ذلك فلا امر عند أصحابنا وقالت المعتزلة انما يكون ما مور قبل الفعل مشكلاً لانه يقتضي أن لا يكون تارك الصلاة تاركا للامر وعاصيا لتعلق الامر بالفعل والتأويل بما كان الفعل مردود لانه حينئذ يرتفع الخلاف ثم اذا انقضى الجزء الاول فلم يؤد انتقلت السببية الى الجزء الثاني ثم الى الثالث ثم ثم وهذا لان الجزء الذي يتصل به الاداء أولى بالسببية من غيره لانه اقرب الى المقصود ولان الاصل أن يتصل المسبب بالسبب

عند الجمهور صرح به حتى ذهب كل الائمة سوى أبي حنيفة رحمه الله الى استحباب الاداء فيه وكذا الجزء الناقص لاجل خلافة زفر رحمه الله فيه صرح بذكره وهذا كله اذا أدى الصلاة في الوقت وأما اذا فانت الصلاة عن الوقت حينئذ يضاف الوجوب الى جملة الوقت لانه قد زال المانع عن جعل كل الوقت سببا وهو كونه ظرفا للصلاة لانه لم يبق الوقت فلما كان كل الوقت سببا للقضاء وهو كامل حينئذ تجب الصلاة كاملة فلا يتأدى الا في الوقت الكامل واليه أشار بقوله (فلهذا لا يتأدى عصر أمسه في الوقت الناقص بخلاف عصر يومه) يعني فلا جعل ان سبب وجوب عصر اليوم هو الوقت الناقص اذ لم يؤد في الاجزاء العجيبة وسبب وجوب عصر الامس هو كل الوقت الفائت الكامل قلنا لا يتأدى عصر

وعند الشافعي رحمه الله
الجزء الاول عينا سبب
للو وجوب ولا تنتقل السببية
عنده فورد عليه أن من
ظهرت عن الحيض في وسط
الوقت تجب عليها الصلاة
مع انها لم تدرك سبب
الوجوب وهو الجزء الاول
وفي المقام كلام طويل
(قوله وهو) أي المانع
(قوله لانه لم يبق الخ) دليل
للزوال (قوله وهو) أي كل
الوقت (قال الوقت الناقص)
أي وقت تفسير قرص
الشمس بحيث يصير ضوءها
بحال لا يحصل للبصر
بالنظر اليه حيرة كذا قيل
(قوله الفائت الكامل) أي
باعتبار أكثر الاجزاء
وللاكثر حكم الكل فلا
تصغ الى من قال ان السبب
وهو كل الوقت ناقص
بنقصان بعض الاجزاء
(قوله لا يتأدى الخ) هذا في
حق من كان أهلا في جميع
وقت عصر الامس وأما
من حدثت أهليته في آخر
الوقت كمن كان كافرا أو أسلم
في آخر وقت عصر الامس
فالسبب له هو آخر الوقت
وهو ناقص فيصبح منه أداء
عصر الامس في الوقت الآخر
من اليوم كذا ذكره أعظم
العلماء رحمه الله تعالى تبعا
لفخر الاسلام وأما شمس
الائمة فيجزم بعدم الصحة وقال
انه لا نقصان في الوقت نفسه

بل في الاداء في ذلك الوقت الاخير فيتمحل هذا النقصان في الاداء لشرف الاداء ولا يتمحل في القضاء فيجب القضاء الامس

والمسبب وان كان نفس الوجوب لكنه مفضل الى الوجود فيكون الوجود مضافا اليه فلا بد من انتقال السببية حتى يمكن جعل الجزء المتصل بالاداء سببا ولهذا تجب الصلاة على من صار أهلا بعد الجزء الاول ولو تعينت السببية في الجزء الاول ولم تنتقل منه لما وجبت كما لو صار أهلا بعد ذهاب الوقت ولم يحز تقرير السببية على ما يسبق قبيل الاداء لانه يؤدي الى التخطي عن القليل وهو الجزء الى الكثير وهي الاجزاء التي تسبق قبيل الاداء بلا دليل وهذا لان الدليل دل على تقدم السبب على المسبب وذات يحصل بجعل الجزء المتصل بالاداء سببا فلا يحتاج الى جعل غيره معه سببا مع انها صارت معدومة ولانه لا يضبط فانه اليوم يصل الظهر مثلا بعد جزئين وغدا بعد ثلاثة اجزاء الى غير ذلك فلو جعل السبب ما يسبق قبيل الاداء يختلف السبب وهو فاسد ثم قال زفر اذا تضيق الوقت على وجه لا يفضل عن الاداء تعين السببية في ذلك الجزء فلا يتغير بما يعرض بعده من مرض أو سفر وقتنا ما بعد من اجزاء الوقت صالح لا تتقال السببية اليه فيحصل الانتقال الى آخر جزء من اجزاء الوقت فيتعين السببية فيه ضرورة ان لم يبق بعده ما يحتمل أن تنتقل السببية اليه فيعبر حاله عند ذلك الجزء حتى اذا كانت حائضا لا يلزمها القضاء واذا ظهرت من الحيض عند ذلك الجزء وأيامها عشرة يلزمها الصلاة واذا سلم الكافر أو أدرك الصبي عند ذلك الجزء يلزمه الصلاة واذا كان مسافرا عند ذلك الجزء يلزمه صلاة السفر وتعتبر صفة ذلك الجزء فان كان ذلك صحيحا كما في الفجر وجب كاملا فاذا اعترض الفساد بطول الشمس بطل الفرض لان الجزء الذي يتصل به طلوع الشمس من الوقت سبب صحيح كامل فيثبت به الوجوب بوصف الكمال فلا يتأدى مع النقصان وان كان ذلك الجزء ناقصا كالعصر ستة أنف في وقت الاحرار فاذا غربت الشمس وهو فيها لم يفسد لثبوت الوجوب مع النقصان بسبب النهي وقد أدى بتلك الصفة (س) اذا بدأ العصر في أول الوقت ثم مده الى أن غربت الشمس قبل فراغه منها لا يفسد وقد كان الوجوب مضافا الى سبب صحيح وهو أول وقت العصر (ج) الشرع جعل له ولاية شغل كل الوقت بالاداء وهو العزيمة في الباب لان العباد دخلوا لعبادته بالنص ولانه ماله كونه خالفه وعلى العبد أن يشتغل بخدمة ماله كونه خالفه في جميع الاوقات الا أن الله تعالى من علمنا بان جعل لنا ولاية تصرف بعض الاوقات الى حوائجنا رخصة وترفها فاذا شغل كل الوقت بالاداء فقد أتى بما هو العزيمة فجاز اذا احتراز عن اتصال هذا الفساد مع الاقبال على العزيمة متعذر فجعل هذا الفساد عفوا ضرورة أخذه بالعزيمة وثبوته ضمنا لا قصدا وعن محمد فبين فام الى الخامسة في العصر يستحب له الاتمام وان كره التطوع بعد العصر لثبوته من غير قصد فجعل عفوا ضرورة انما يؤدى في الوقت الصحيح بخلاف حالة الابتداء لانه بقصد ثبت الفساد اذا احتراز عنه يمكن بأن يختار وقتا لا فساد فيه وأما اذا خلا الوقت عن الاداء أصلا فالوجوب يضاف الى كل الوقت لزوال الضرورة الداعية عن الكل الى الجزء وهو ما ينافي نقل الحكم الى ما هو الاصل وهو أن يكون كل الوقت سببا يضاف الوجوب الى كل الوقت لان السببية عرفت بالاضافة وهي تضاف الى كل الوقت فوجب بصفة الكمال لان الكل غير ناقص وان كان فيه جزء ناقص فلا يتأدى بالناقص في اليوم الثاني في وقت الغروب وهذا لان الناقص

الامس في الوقت الناقص لانه لما فاتت الصلاة عن الوقت كان كل الوقت سببا وهو كامل باعتبار أكثر أجزائه وان كان يشتمل على الوقت الناقص فلا يصح قضاؤه الا في الوقت الكامل ويتأدى عصر يومه في الوقت الناقص لانه لما لم يؤد في الوقت الاول واتصل شرعه في الجزء الناقص كان هو سببا لوجوبه فيؤدى ناقصا كما وجب ولا يقال ان من شرع في صلاة العصر أول الوقت ثم مدها بالتعديلات والتطويل الى أن غربت الشمس فان هذه الصلاة قد تمت ناقصة وكان شرعها في الوقت الكامل لانا نقول انما يلزم هذا ضرورة ابتناؤه على العزيمة فان العزيمة في كل صلاة أن تؤدى في تمام الوقت فلا احتراز عن

في الوقت الكامل (قوله وهو) أي كل الوقت (قوله كان هو الخ) أي كان الجزء الناقص سببا للوجوب عصر اليوم (قوله كما وجب) لانه وجب ناقصا لتقصان سببه (قوله ولا يقال) اعتراض على ما نقرر من ان ما وجب كاملا لا يتأدى بصفة النقصان (قوله الى أن غربت الشمس) أي قبل الفسارغ من صلاة العصر (قوله على العزيمة) اعلم ان الاحكام المشروعة على نوعين عزيمة وهي اسم لما هو أصل غير متعلق بالعوارض ورخصة وهو ما يكون شرعه باعتبار العارض (قوله في كل صلاة) الكل ههنا افرادى ومن فهم ان الكل مجموع فقد شطط تأمل (قوله أن تؤدي الخ) لتوارد نعم الله تعالى على العبد وقد جعل له ولاية صرف بعض الاوقات الى حوائج نفسه رخصة

(قوله عفو) لكن بقيت مناقشة وهو انه اذا أسرع في العصر في الوقت الكامل ومسدّها الى أن دخل الوقت الناقص وفرغ قبل آخر الوقت فان هذه الصلاة جازت مع أنها وجبت كاملة لكلال سبها وقد أدت بصفة النقصان وليس ههنا بناء على العزيمة كما هو الظاهر فتأمل (قوله الذي هو ظرف) فيه مسامحة والاولى أن يقال الذي وقته ظرف (قوله بأن يقول الخ) أي سوي بقلبه معينا (قوله فظهر اليوم) فسه اعماء الى ان المراد بالتعيين تعيين فرض الوقت ولو فرض فرض الظهر لا يكفي لأن فرض الظهر يكون أداء وقضاء فلا يتعين الاداء الا بذ ك فرض الوقت كذا قال ابن الملك (٨٦) وفي مشكاة الانوار ان نية الظهر المقرون باليوم تعيين وان خرج

الوقت وكذا المقرون بالوقت ان لم يخرج الوقت وفرض الوقت كظهر الوقت وان قوى فرض الظهر في فتاوى العتابي الاصح أنه يجوز به لان كون الفائتة عليه محتمل ولا اعتبار به (قوله للوقت) أي للصلاة الوقتية (قوله اذا ضاق الوقت) أي بحيث لا يسع الا هذا الفرض (قوله لا يسقط التعيين الخ) ولقائل أن يقول انه ينبغي أن يسقط التعيين اضيق الوقت ويصرف مطلق نية المكلف الى ما يجب عليه نظرا الى ظاهر حاله ويمكن أن يقال ان ظاهر الحال يكفي لابقاء ما كان على ما كان ولا أثر له في رفع النابت وتعيين الفرض قد ثبت في الذمة لكون أصل الوقت واسعا فلا يسقط بظاهر الحال (قوله العارض) كالنوم واخوانه (قوله لا يسمى قضاء) فان الواجب في

وهو موجود بأصله دون وصفه لا يعارض الكامل وهو موجود بأصله ووصفه اذا لم يوجد أصلا ووصفا راجع على الموجود أصلا لا وصفا ولانا ان نظرنا الى الاجزاء الصحيحة لا يجوز القضاء في الاوقات المكروهة وان نظرنا الى الجزء الناقص يجوز فلا يجوز بالشك ولا يلزم الكافرا اذا أسلم بعدما اجرت الشمس ولم يصل ثم أداها في اليوم الثاني بعدما اجرت الشمس فانه لا يجوز لان هذا لا يروى ومن حكمه أنه لا يمنع صحة أداء صلاة أخرى فيه لان الوقت ظرف الاداء (٢) والواجب أن كان معلومة في ذمة من عليه وبقيت منافعه على حقه فلم ينفذ غيرهما من الصلوات (ومن حكمه اشتراط نية التعيين) أما أصل النية فشرط لصيرمه له مصر وفاقا ما عليه وأما التعيين فشرط لان المشروع لما تعدد لم يتعين فرض الوقت بمطلق الاسم ابنتين الوصف (ولا يسقط) التعيين (بضمي الوقت) لان التوسعة أفادت شرطا زائدا وهو التعيين فلا يسقط هذا الشرط بالعوارض أي بالنوم والانغماء في أول الوقت ولا بتقصير العباد (ولا يتعين بالتعيين الابالاداء كالحائث) أي وقت الاداء لما لم يكن متعينا شرعا والاختيار فيه الى العبد لم يقبل التعيين بتعيينه قصدا ونصا حتى لو قال عيئت هذا الجزء ولم يشتغل بالاداء لم يتعين ويجوز الاداء بعده وانما يتعين ضرورة الاداء لان تعيين الشرط أو السبب ضرب تصرف فيه من حيث ان الشارع لم يجعل المعين سببا لغيره وليس العبد ولاية وضع الاسباب والشروط فصارتا ثبات ولاية التعيين قصدا مفضيا الى الشركة في وضع المشروعات وانما الى العبد أن يرتفق بما هو حقه ثم يتعين به المشروع حكما أي ينظر الى رفقته فان كان في أول الوقت بأن كان له شغل في آخر الوقت يصل في أول الوقت ويتعين للسببية أول الوقت حكما ضمنا لفعله وطلب رفقته وعلى هذا في آخر الوقت ونظيره الحائث فانه يختار بين الاطعام والكسوة والتحرير ولو قال عيئت الطعام للتكفير به لا يتعين ما لم يكفر به ومن حكمه

الكرهية مع الاقبال على العزيمة مما لا يجتمع قط فجعل هذا القدر من الكراهة عفو (ومن حكمه اشتراط نية التعيين) أي من حكم هذا القسم الذي هو ظرف اشتراط نية التعيين بأن يقول نويت أن أصلي ظهر اليوم ولا يصح بمطلق النية لانه لما كان الوقت ظرفا صالحا للوقت وغيره من النوافل والقضاء يجب أن يعين النية (ولا يسقط لضيق الوقت) أي اذا ضاق الوقت عن التوسعة بسبب تقصيره الى آخر الوقت أو بسبب نومه أو نسيانه لا يسقط التعيين عن ذمته لانه انما جاء الضيق بسبب العارض وفي الأصل كان سعة (ولا يتعين بالتعيين الابالاداء) أي ان عين أحد أول الوقت أو وسطه أو آخره لا يتعين بتعيينه اللساني أو انقصدى الا اذا أدى في أي وقت أدى يكون ذلك الوقت متعينا وان لم يؤد فيما عينه بل في جزء آخر لا يسمى قضاء (كالحائث) في العين فانه يتخير في كفارتها بين ثلاثة أشياء اطعام عشرة مساكين أو كسوتهم أو تحرير رقبة فان عين واحدا منها باللسان أو بالقلب لا يتعين عند الله تعالى ما لم يؤده

الموسع هو الاداء في جزء من الوقت وما قال بعض الشافعية من ان الجزء الاول متعين للاداء وفي غير الجزء الاول قضاء وبعض الحنفية من ان الجزء الاخير متعين للاداء فان أدى في الاول يكون نقلا يسقط به الفرض فخطأ فان الأمر وسع فكل جزء من أجزاء الوقت وقت لا تمتثل الأمر فالتعيين بالاول أو بالآخر تضييق وخلاف الأمر فتدبر (قوله فانه يتخير في كفارتها بين ثلاثة أشياء اطعام الخ) واذا لم يجد هذه الاشياء الثلاثة فعليه صيام ثلاثة أيام كما ينطق به القرآن المجيد فالتخير انما هو في هذه الثلاثة لا فيهما مع الصوم بخلاف ما في مسير الدائر من ان الحائث يتخير بين الاطعام والكسوة والتحرير والصوم انتهى فليس يصح تأمل

(قوله وان أدى غير الخ) كالموعين أن يطعم عشرة مساكين ثم بدله أن يحرق رقبته فهذا التعريف يكون أداه وهذا على أن الواجب في الواجب الأخير أحد الأمور كما هو مقتضى كلمة أو (قوله لا يكون الخ) في العبارة مشاحجة والاولى أن يقول لا يكون الوقت في الاول طرفا وفي هذا الثاني معيارا (قوله فيطول) أي المؤقت بطول الوقت كما في الصيف (قوله ويقصر) كما في الشتاء (قوله وهو سبب الخ) لنسبة الصوم الى الشهر كقولنا صوم رمضان والاصل في الاختصاص الكمال أن يكونه المضاف ثابتا بالمضاف اليه ولقوله تعالى نحن شهدناكم الشهر فليصمه فشهود الشهر علة لوجوب الصوم (قوله أيضا) أي كان الوقت في النوع الاول سبب لوجوب (قوله فيه) أي في سبب الوجوب (قوله سبب الصوم) وفيه أنه يلزم حينئذ تقدم الشيء أي صوم أول يوم من رمضان على سببه وهو مجموع الشهر واللازم باطل (قوله دون الليالي) فان الليل ينافي الصوم فكيف يكون سببا لوجوب الصلاة وفيه ان سببية الليل لا تقتضي أن يجوز الاداء في الليل لكن أسلم في آخر الوقت فهو سبب لوجوب الصلاة ولا يكون الاداء فيه كذا قيل (قوله ثم قيل الخ) هذا القول قد اختاره الشارح في التفسير الاحمدى (قوله سبب الخ) ولهذا يجب الصوم على من كان أهلا في أول ليلة من الشهر ثم جن قبل الاصبح وأفاق بعد مضى الشهر حتى يلزمه القضاء (٨٧) كذا في التلويح (قوله وقيل الخ)

وقيل ان سبب وجوب كل صوم الجزء الاخير من الليل من ذلك اليوم فان السبب لا بد له من أن يتقدم على السبب (قوله أول كل يوم الخ) أي الجزء الاول من كل يوم سبب لصومه وهو المختار عند اكثرين لان صوم كل يوم منفرد عبادة فيتعلق كل بسبب والليل ينافي الصوم فلا يصلح سببا لوجوب الصوم وفيه ما مر آنفا (قوله اكتفاء الخ) فان كل ما هو مؤقت فالوقت شرط لادائه وهذا معلوم ضرورة بخلاف

أن التأخير عن الوقت يوجب القنوت لذهاب شروط الاداء (أو يكون معيارا له وسببا لوجوبه كصوم رمضان) وهذا الان المعنى بالمعيار الوقت المثبت لقدر الفعل كالكيل في المكيلات والصوم هو الامسالة الممتد وذلك مقتدر باليوم شرعا حتى يزيد زيادته ويشقص بقصانه ولا يفضل عنه فكان معيارا له وهو سبب له لانه أضيف اليه وهي تدل على السببية وذلك شهود جزء من الشهر (فيصير غيره منفيًا ولا يشترط نية التعيين

فاذا أدى صار متعينا وان أدى غير ما عينه أو لا يكون مؤديا (أو يكون معيارا له وسببا لوجوبه كصوم رمضان) عطف على قوله اما أن يكون طرفا وهو النوع الثاني من الأنواع الاربعه للمؤقت ولا فرق بينه وبين القسم الاول لا يكون الاول طرفا وهذا معيارا والمعيار هو الذي استوعب المؤقت ولا يفضل عنه فيطول بطوله ويقصر بقصره فان الصوم يطول بطول النهار ويقصر بقصره فيكون معيارا وهو سبب لوجوبه أيضا وقد اختلف فيه فقيل الشهر كله سبب للصوم وقيل الايام فقط دون الليالي ثم قيل الجزء الاول من الشهر سبب لوجوب صوم تمام الشهر وقيل أول كل يوم سبب لصومه على حدة وقد ذكرنا كله في التفسير الاحمدى ولم يذكره هنا كونه شرط الاداء مع أنه شرط لاداء أيضا اكتفاء بالقرائن ثم فرع على كونه معيارا فقال (فيصير غيره منفيًا) أي لما كان شهر رمضان معيارا للصوم يصير غير الفرض منفيًا في رمضان كما قال عليه السلام اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا عن رمضان (ولا تشترط نية التعيين) بأن يقول بصوم غد نويت بفرض رمضان لان هذا التعيين انما شرع في الصلاة لكون وقتها طرفا صالحا غيرها أيضا وهو منتف ههنا وقال الشافعي رحمه الله لا بد من تعيين النية قياسا على الصلاة وقال زفر رحمه الله لا حاجة الى أصل النية أيضا لانه متعين بتعيين الله تعالى وخير الأمور أوسطها وهو

السبب والمعيار فان الوقت قد لا يكون سببا كما في الصوم المنذور المعين وقد لا يكون معيارا كوقت الصلاة فلذلك خصهما بالذكر (قال منفيًا) أي غير مشروع (قوله اذا انسلخ الخ) هذا المتن أوردته على القارى في شرح مختصر المنار وأستاذنا سائده الهند رحمه الله تعالى في الصبح الصادق (قال نية التعيين) أي التعيين القصدى (قوله لا بد الخ) لثلا يلزم الجبر في صفة العبادة بأن يكون امسالك العبد على قصد أية قرينة كانت للعبادة المفروضة شاء العبد أو أبى ونحن نقول ان الاطلاق في المتعين تعيين فلما بشرع في الوقت الا الصوم الفرض ونوى مطلق الصوم فبمعين الفرض فحصل التعيين باطلاق النية ونظيره ما اذا كان في الدار زيد وحده وقلت يا انسان تعين هو النداء وطلب الاقبال فكذا ههنا (قوله لانه متعين الخ) فكل امسالك يقع في نهار رمضان للصحيح المقسم يقع عن الصوم الفرض وان لم ينو وقتنا ان هذا يكون جبرا والشرع عين الامسالك الذي هو قرينة لصوم رمضان ولا قرينة بدون النية ثم اعلم ان الكرخي قال من حكي هذا المذهب عن زفر فقد أخطأ انما قال زفر ان صوم جميع الشهر يصح بنية واحدة وقال أبو اليسر ان هذا القول قول زفر قاله في صغره ثم رجع عنه كذا في الدراية (قوله وهو الخ) أي الاوسط في مذهبناس أنه لا بد من النية ولا يحتاج الى التعيين

(قال فيصتاب) في المنتقب اصابة يافتن وهو اسثن (قال ومع الخطا الخ) فان الوقت ليس بصالح للوصف بل انما يقبل الاصل لكونه متعينا من الله تعالى فالوصف لا يكون مشروعا في ذلك الوقت فيبطل وليس من ضرورة بطلان الوصف بطلان الاصل فبقي اطلاق اصل الصوم وبه يحصل الفرض (قوله على ما سبق) أي على قول المصنف فيصير الخ (قوله اسم الصوم) فيه اجماع الى ان اللام في الاسم عوض عن المضاف اليه (قوله أو واجبا آخر) كالقضاء والنذر (قوله ضد الصواب) فالصواب في رمضان أن يصوم عن رمضان لاعتباره فاذا قوى غيره نفلا أو واجبا آخر فقد أخطأ عدا كانت هذه النسبة أو خطأ (قوله حال كونه الخ) اجماع الى أن قوله ينوي الخ حال من المسافر وفيه أن الحال عن المفعول فيه غير معروف اللهم إلا أن يقال أنه حال عن الضمير في المسافر إذا المعنى الا في الذي سافر فالالف واللام موصول ولك أن تقول ان الالف واللام في المسافر للعهد الذهنى فصيح أن يوصف بالجملة فقوله ينوي الخ صفة للمسافر (قوله وعندهما الخ) (٨٨) بيان فائدة التقييد في المتن بقوله عند أبي حنيفة رحمه الله (قوله اليسر)

وهذه الرخصة التي ليسر لا تجوز أن يجعل غير صوم رمضان مشروعا فيه فإذا لم يترخص الخ (قوله وهذا المسافر متلبس) انما زاد هذا اجماع الى أن قول المصنف بخلاف المريض ظرف مستقر (قوله لم يقع عما نوى) بل عن رمضان وهو الصحيح كذا في الاشياء (قوله لا العجز التقديرى) أى الفرضى الاحتمالى بان خاف زيادة المرض (قوله وقيل) القائل صاحب التوضيح (قوله بالعجز التقديرى) لا بالعجز الحقيقي وهو أن لا يقدر على الصوم (قوله فهو كالسائر) فيقع الصوم عما نوى واختاره أكثر المشايخ كذا قال ابن المالك رحمه الله (قوله وقيل في التطبيق بينهما) أى بين

فيصتاب بطلق الاسم ومع الخطا في الوصف الا في المسافر ينوي واجبا آخر عند أبي حنيفة رحمه الله بخلاف المريض وفي النقل عنه روايتان) وهذا لان الشارع لما أوجب صوما معينا في وقت معين مع فيما قلنا (فيصتاب بطلق الاسم ومع الخطا في الوصف) تفرع على ما سبق أى فيصتاب صوم رمضان بطلق اسم الصوم بان يقول نويت الصوم ومع الخطا في الوصف أيضا بان ينوي النفل أو واجبا آخر فلا يكون الا عن رمضان والمراد بهذا الخطا ضد الصواب لا ضد العمدان العامد والمخطئ سواء في هذا الحكم (الا في المسافر ينوي واجبا آخر عند أبي حنيفة رحمه الله) استثناء من مقدرا رأى يصاب رمضان مع الخطا في الوصف في حق كل واحد الا في المسافر حال كونه ينوي في رمضان واجبا آخر من القضاء والكفارة فإنه يقع عما نوى لا عن رمضان عند أبي حنيفة رحمه الله لان وجوب الاداء الماسقط في حقه يتخير بعد ذلك بين الاكل وبين واجبا آخر وعندهما لا يصح لان شهره موجود في حقه كالمقيم وانما رخص له بالافطار اليسر فاذا لم يترخص عاد حكمه الى الاصل فلا يقع عما نوى بل عن رمضان وهذا المسافر متلبس (بخلاف المريض) فإنه انوى نفلا أو واجبا آخر لم يقع عما نوى لان رخصته متعلقة بحقيقة العجز لا العجز التقديرى فاذا أصام وتحمل الحنة على نفسه علم أنه لم يكن عاجزا فوقع عن رمضان وهذا هو المختار وقيل رخصته أيضا متعلقة بالعجز التقديرى وهو خوف زيادة المرض فهو كالسافر وقيل في التطبيق بينهما ان المريض الذي يضربه الصوم كمرض حى البرد ووجع العين فرخصته متعلقة بخوف ازدياد المرض والعجز التقديرى والمريض الذي لا يضربه الصوم كمرض امسلاء البطن فرخصته متعلقة بحقيقة العجز فاذا أصام هذا المريض ظهر أنه لم يكن له عجز حقيقى فلا يقع عما نوى بل عن رمضان (وفي النقل عنه روايتان) متعلق بقوله ينوي واجبا آخر أى في صوم النفل للسافر عن أى حنيفة رحمه الله روايتان في رواية الحسن يقع عما نوى وفي رواية ابن سماعة عن رمضان وهذا الاختلاف مبنى على دليلين لابي حنيفة رحمه الله تفلا عنه فالدليل الاول أنه لما رخصه الله تعالى بالفطر كان رمضان في حقه كشعبان وفي شعبان يصح النفل فكذا ههنا والدليل الثانى أنه لما رخص له بالفطر ليصرفه الى منافع بدنه بالاستراحة فلا أن يصرفه الى منافع دينه وهى قضاء ما وجب عليه من القضاء

الروايتين والقائل هو الشيخ عبد العزيز كذا قال على القارى وقال بجمعا لهما كذا نظر لان

النوع الذى لا يضرمعه الصوم لا يترخص فيه المريض أصلا فهو خارج من موضوع البحث الا اذا بلغ الى الضعف الذى يضرمعه الصوم فحينئذ يترخص لثلاثين اذا كان الضعف فادرج هذا في النوع الاول ثم اعلم ان بعض الشراخ قد حو الى هذا التطبيق بانه مما يعرفه المدقق في علم الطب لا من كان متوكلا على الله مشغلا بطاعته وأنت تعلم ما فيه فان اباحة التيمم متعلقة بخوف ازدياد المرض مع أنه لا ينافى التوكل والاستغفال بالطاعة كذا في الصحيح الصادق (قوله فرخصته متعلقة الخ) فهو كالمسافر فنية الواجب الاخر نصحه عنه (قوله الحسن) أى الحسن بن زياد (قوله وفي رواية ابن سماعة الخ) وهو الاصح كذا في التلويح وقال على القارى وانما قيل الاصح احترازا عما قيل انه يقع عن الفرض على رواية ابن سماعة وعن النفل على مقتضى رواية الحسن (قوله في حقه) أى في حق أدائه لافى حق نفسه الوجوب فان رمضان سبب الوجوب للمسافر أيضا دون شعبان (قوله فكذا ههنا) أى في رمضان (قوله فلا يصرفه الخ)

انه لا يسع فيه الا صوم واحد انتفى غيره كالمكيل والموزون في معياره يؤيده قوله عليه السلام اذا
 انسلخ شعبان فلا صوم الا عن رمضان فان تنفى غيره لم يكن غير مشروع ثم قال أبو يوسف ومحمد لم
 يبق غيره مشروعا لم يجز أداء واجب آخر فيه من المسافر لان وجوب الصوم ثبت بشهود الشهر في
 حق الكل ولهذا صح الاداء من المسافر الا ان الشرع مكنه من الترخص بالفطر لدفع المشقة عنه
 وهذا لا يجعل غير الفرض مشروعا فعدم صومه عن واجب آخر لعدم وقوع صومه عن رمضان
 ويلغو نيته لتطوع أو لو اوجب آخر وكذا اذا أطلق النية أو كان مريضاً في هذا كله وقال
 أبو حنيفة رحمه الله الوجوب واقع على المسافر لكمال سببه ولهذا صح أدائه بلا توقف كما لو صلى في
 أول الوقت الا أنه رخص له التأخير بحقيقة وهو ما ترك الترخص لصرف الامسالة الى قضاء ما عليه من
 الدين فذلك أهم وألزم فالحق لا يزم عليه وان لم يقم وصوم الشهر لا يلزمه ما لم يقم حتى لو مات لم
 يؤاخذ به ويؤاخذ بالآخر ومتى كان بالفطر مترخصاً لان فيه رفقا بسببه فلا يكون مترخصاً هنا
 وفيه نظر منه ادنيه أولى فصار كون صوم غير رمضان نامحلاً لغيره من الصيامات متعلقاً باعراضه عن
 الرخصة وتمسكه بالعزيمة فاذا لم يعرض عن الترخص ولم يمسك بالعزيمة بقي غيره مشروعا فصح أدائه
 ولان الاداء غير مطلوب منه فهو محير بين الاداء والتأخير الى عدة من ايام آخر فصار هذا الوقت في
 حقه كشعبان من حيث انه لا يخاطب بالاداء قبل سائر الصيام وعلى الطريق الاول لو فوى النفل
 يكون صائماً عن الفرض لانه ما تركه بالصرف الى الاهم وعلى الطريق الثاني يكون صائماً عن
 النفل وفيه روايتان عن أبي حنيفة رحمه الله وأما اذا أطلق النية فالصحيح أنه يقع عن رمضان لان
 الترخص وترك العزيمة لم يتحقق بمـ هذه النية الا ان صرفه الى رمضان أحق من صرفه الى النفل لانه أهم
 ولانه عزيمة وأما المريض فالصحيح أن صومه يقع عن رمضان وان فوى واجبا آخر أو فوى النفل لان
 الرخصة في حق المريض انما تثبت اذا تحقق عجزه عن أداء الصوم فاذا صام فقد فات سبب الرخصة في
 حقه فالتحق بالصحيح واذا صام الصحيح كان عن رمضان بأي طريق كان كذاهما وأما الرخصة في حق
 المسافر لعجزه مقدر باعتبار سبب ظاهره فقام مقام العدد الباطن وهو المشقة فلا يظهر بفعل الصوم
 فوات سبب الرخصة فبقى له حق الترخص فيستعدي الى حاجته الدينية بطريق الدلالة لان الترخص
 لما ثبت لحاجته الدينية وهي تسع لانه يرتفق به في حياته الفانية لان ثبت لحاجته الدينية وهي أصل
 لانه يرتفق به في حياته الباقية أولى قال زفر لما تعين صوم الفرض مشروعا في هذا الزمان صار
 ما يتصور فيه من الامسالة مستحق الصرف اليه فلا تتوقف صحته على عزيمته بل على أي وجه أتى به يكون
 من المستحق كمن عليه الزكاة لما استحق عليه جزء من النصاب فاذا وهب النصاب للفقير بعد الحول كان
 مؤدياً للزكاة وان لم ينو وكن استأجر خياطاً لخطه ثوباً بعينه بيده فخطه على قصدا لاعتائه يكون من الوجه
 المستحق وهو الاجارة لانه لا يتصور فيه الاخطا واحدة فاذا صارت واجبة بالاجارة لم يبق غير هافيه
 وقتنا ليس التعيين باستحقاق منافع العبد لان الواجب عليه فعل هو قرينة وذلك لا يصلح قرينة فهي فعل
 يفعل العبد عن اختيار لا يجبر بل الشرع لم يشرع في هذا الوقت الامسالة الذي هو قرينة الا
 واحداً وانما لا يجوز صوم آخر في هذا الوقت لانه غير مشروع لا باستحقاق منافعه اذ لا يلزم من كونه
 غير مشروع استحقاق منافعه فالصوم في الليل غير مشروع ولا استحقاق ثمة واذا بقيت المنافع حقه فلا
 بد من التعيين ليكون صار فاماله الى ما عليه ولم يوجد لان عدم العزيمة ليس بشيء بخلاف الزكاة
 والكفارة أولى لانه ان مات في هذا رمضان لم يعاقب لاجل رمضان ويعاقب بسبب القضاء والكمارة
 والنفل ليس أهم له لاني مصلح دينه ولا في مصلح دنياه

اللام للتأكيده وأن مصدرية
 وهذا مبتدأ والخبر قوله
 الا في أولى (قوله ليس أهم
 الخ) فان قلت ان النفل
 وان كان ليس أهم من
 فرض الوقت لكنه أهم
 من الفطر وما ثبت الترخص
 للمسافر للفطر فلان ثبت
 الترخص لما هو أهم من
 الفطر وهو النفل بالطريق
 الاولى قلت انه انما ثبت
 الترخص لاجل نفع لا يحصل
 بالعزيمة والافلا فائدة فيه
 فلو أفطر المسافر يحصل
 اصلاح البدن وهو فائدة
 لا تحصل بصوم فرض
 الوقت ولو قضى واجبا آخر
 يحصل فراغ الذمة عن
 الواجب وهو ايضا فائدة
 لا تحصل بصوم فرض
 الوقت ولو صام نفلا فاعما
 يحصل له ثواب الآخرة
 وفرض الوقت أكثر منه
 ثوابا فلا يثبت له الترخص
 لصوم النفل كذا قيل

فالمستحق ثمة صرف جز من المال الى المحتاج وقد وجدنا فالهبة صارت عبارة عن الصدقة في حقه مجازا لان المبتغي به رضا الله تعالى دون العوض وقال الشافعي لما بقيت منافعه على حقه لا يتحقق صرف ماله الى ما عليه مالم يعينه لان معنى القرية كما هو معتبر في الاصل معتبر في الصفة فكما شرطت عزيمته في أصل الصوم ليتحقق معنى العبادة يشترط في وصفه ليصير مختارا في الصفة كما في الاصل ولو وضعنا عنه تعيين الجهة لصار مجبورا في الصفة ونخلت العبادة عن الاقبال الى الله تعالى بالاخلاص والتميز وقلنا الامر على ما قلنا أن تعيين المستحق لا بد منه ولكن هذا لتعيين يحصل بنية مطابق الصوم لانه لما اتحد الشروع في الصوم في هذا الوقت تعيين في زمانه فأصيب بطلاق الاسم بأن ينوي الصوم مطلقا ومع الخطأ في الوصف بأن ينوي القضاء أو الكسرة أو النذر كالتعيين في المكان فالواحد المعين في مكان يصاب باسم جنسه ومع الخطأ في الوصف كان هذا في الحقيقة قول لا بموجب العلة وهو التزام ما يلزم المعلن بتعليقه حيث شرطنا التعيين غير أن جعلنا اطلاقه تعيينا والمراد بقوله ولا يشترط فيه التعيين أى قصد أو نوا وقال الشافعي لما وجب التعيين شرطا باجتماع بنى وبينكم وإن خالفنا فزجر وجب من أوله لان أول أجزاءه يفتقر الى النية أيضا لانه قرينة كسائه واقتدار الصوم الى النية باعتباره قرينة فاذا خلا عن النية بطل ذلك الجزء فبطل الباقي لانه لا ينجز والعزيمة المعترضة لا تؤثر فيما مضى اذ إخلاص العبد فيما قد عمل لا يتصور وانما هو لما يعمل بعد ورجحت المفسد على المصحح احتياطا في العبادة وهذا بخلاف ما اذا قدم النية حيث يجوز مع عدم النية في أول الصوم لان ما تقدم من النية جعل فائما حكما الى وقت الاداء فيصير واقعا على جملة الامساك ولم يعترض عليه ما يبطله فيبقى وأما النية المتأخرة فلا يتصور تقديمها ألا ترى انه لو نوى بعد الزوال لا يصح ولو احتملت النية المتأخرة التقديم لصح لانه حينئذ لا يفتقر الى الحال بين القليل والكثير ولهذا يصح صوم القضاء بتقديم النية لا بتأخيرها ولنا أن النية انما شرطت ليصير الامساك قرينة وهذا الامساك واحد حكما لدخوله تحت خطاب واحد وان تعدد حقيقة غير متجزئ صفة وفساد اوله يشترط اقتران النية بأداء جميعه بالاجماع فانه لو أنعمى عليه بعد الشروع في الصوم صح صومه ولا اقترانهما بحال الشروع بالاجماع أيضا فانه لو قدم النية تأدى صومه وان غفل عنه عند الشروع بالنوم للجزأ لا توقف عليه أصلا أو لا يخرج عظيم وما جعل الله في الدين من حرج وصار حال ابتداء الصوم في انه يسقط اعتبار العزيمة فيه نظير حال البقاء في الصلاة وحال بقاء الصوم في أنه يمكن اعتبار النية فيه تطهير حال ابتداء الصلاة ثم الجز عن وصل النية بأول الصوم جواز تقديم النية مع الفصل عن ركن العبادة وهو الامساك وجهلت النية موجودة حكما فصار له فضل الاستيعاب حيث وقعت النية على جملة الامساك ونقصان من حيث ان النية لم توجد حقيقة عند الاداء اذا الاخلاص انما يكون اذا اتصلت النية بالعمل والجزء الداعي الى تأخير النية موجود فيمن يقيم بعد الصبح أو يفتيق عن انغمائه وفي يوم الشك ضرورة لازمة لا يمكن دفعها الا بتأخير النية لان تقديم النية من الليل عن الفرض حرام ونية النفل عنه لا يتأدى وهي لغو فلا يثبت به تأخير النية مع وصلها بركن العبادة أولى وللتأخير رجحان من حيث ان النية موجودة عند الفعل وهو الاصل ونقصان من حيث القصور عن جملة الامساك لكن بقليل يحتمل العفو كما في النجاسة وغيرها فاستوى التقديم والتأخير في طريق الرخصة بل التأخير أرجح لاقتران هذه النية بالعمل وعدم اقتران تلك النية به (س) جعلت الدائيل المجوز مرجحا والرجحان أبدا بغيره (ج) الدليل المجوز هو العجز وهو يشتمل الصورتين والرجحان بالاقتران هنا وعدمه ثمة على أن المجوز يصلح مرجحا اذا قوي في ذاته كالاتحسان يترجح على القياس (س) لو ترجح دليل جواز كهما كان التبيين أفضل

(ج) الكلام في الجواز وعدمه والافضلية وراه الجواز ثم نهي أنها ثبتت بدليل آخر وهو الاجماع أو الحديث وهذا الوجه يوجب الكفارة لو أظرفيه وروى ذلك عنهما ولما صح اقتصار النية عن بعض الامسالك للضرورة صرن الى ماله حكم الكل من وجهه فيكون خلفا عن الكل الذي هو كل من كل وجهه وهو ان يشترط وجود النية في الاكثر فالأقل في مقابلة الاكثر كعدمه ولا ضرورة في ترك الكل التقديري وهو الاكثر فلم يجوز بعد الزوال وربحنا الكثير على القليل لربحنا في الوجود وهذا الترجيح أولى من الترجيح بصفة العبادة كما قال لان الترجيح بالذات أقوى من الترجيح بالحال لما يأتي في بابها ان شاء الله تعالى ولان صيانة الوقت الذي لا درك له أصلا لما مر من الاثر واجب وهذا معنى قول مشايخنا ان أداء العبادة في وقتها مع النقصان أولى فصار هذا الترجيح معارضا لكل واحد منهما يرجع الى الحال وهذا الوجه يوجب أن لا كفارة فيه لانه أداء ناقص وفيه شبهة عدم الصوم وروى ذلك عن أبي خنيفة والجواب عن قوله ان أول أجزائه يفتقر الى النية فاذا اخلا عن النية بطل والعزيمة المعترضة لا تؤثر فيما مضى انما ينقل بالاسناد ولا يفسد ادا الجزء الاول لينجبه ما ذكرنا بل نقول اخلاص العبد في أول النهار موجود تقديرا حيث أثننا الاكثر مقام الكل فلم يفسد الجزء الاول كجملتنا النية المتقدمة على القبيح موجودة عنده تقديرا والامسالك في أول النهار قريبة قاصرة اذ لا مشقة فيه لانه لا يخالف هوى النفس بخلاف ما بعد الضحوة الكبرى فصارت اثبات العزيمة فيه تقديرا ووافاه بحقه وتوفير الحطه وعلى هذا الاصل قلنا في الصوم النفل انه مقدر بكل اليوم حتى فسد بوجوده الما في في أوله بأن كان كافرا في أول اليوم أو كانت حائضا ولا يتأدى بدون النية قبل الزوال لان الصوم عبادة مظهر النفس وذا لا يحصل بأصل الامسالك بل بامسالك مقدر شرعا وهو اليوم الذي شرع معياره فلم يمتز شرع العبادة بالراى والامسالك المندوب اليه في يوم الاضحى الى أن يفرغ من الصلاة ليس بصوم وانما تائب اليه ليكون أول ما يتناوله في هذا اليوم من القربان فالتاس أضياى الله تعالى في هذا اليوم وكره للاضياى التناول من غير طعام الضيافة قبل طعامها ولهذا ثبت هذا الحكم في المصرى دون القروى فله أن يضحي بعبد الصبح وليس للمصرى أن يضحي الا بعد الصلاة والمندور في وقت يعينه من جنس صوم رمضان من حيث ان الوقت معياره وهو متعين فيه فيتأدى بطلاق النية ونية النفل لان المشرع في الوقت قبل نذره النفل وانقلب مشروع الوقت واجبا بنذره فلم يبق نفلا لان اليوم الواحد لا يسع فيه الا صوم واحد لانه معياره وقد ثبت له وصف الوجوب فانتفى وصف النية لما بينهما من المضادة فصار واحدا من هذا الوجه أى من حيث انه لم يبق محتملا للنفل فأما من حيث انه يحتمل صوم القضاء والكفارة فلا يخلاف صوم رمضان فانه واحد مطلقا ويوقف مطلق الامسالك فيه على المذور حتى لو نوى قبل الزوال يصح لكنه اذا صام عن قضاء أو كفارة وقع عما نوى لان التعمين انما حصل من الناذر فلا يعدو الناذر فصع تعيينه فيما يرجع الى حقه وهو ان لا يبقى النفل مشروعا لانه حقه فاما فيما يرجع الى حق صاحب الشرع وهو أن لا يبقى الوقت محتملا لحقه وهو القضاء والكفارة فلا فاعتبر هذا الوقت في احتماله ما عدا الصوم ينذر وقبل النذر كان محتملا للقضاء والكفارة فكذا بعده (أو يكون معيارا لاسباب

(قوله على السابق) أى
على قوله اما أن يكون الوقت
ظرفا (قوله معيارا) فان
اليوم الذى وقع فيه القضاء
لا يفضل عنه (قوله لاهذه
الايام) أى التى تحقق فيها
القضاء (قوله شرطيته)
أى شرطية الوقت

(أو يكون معيارا لاسباب قضاء رمضان) عطف على السابق وهو النوع الثالث من الانواع الاربعة للوقت فان وقت القضاء معيار بلا شبهة وسبب وجوبه هو شهر رمضان السابق لاهذه الايام فان سبب القضاء هو سبب الاداء ولم يعلم حال شرطيته والظاهر العدم فانه اذا لم يعلم تعيين الوقت فأى

قال (والنذر المطلق) أى غير المعين مثل أن يقول نذرت أن أصوم يوما (قوله وليس) أى الوقت (قوله وأما النذر المعين) مثل أن يقول نذرت صوم الغد (قوله في هذا المعنى) أى في كون الوقت معيارا له وأنه ليس الوقت سببا لوجوبه بل سبب الوجوب وإنما هو النذر (قوله وإنما يخالفه الخ) توضيحه أن النذر المعين يخالف النذر المطلق في بعض الأحكام وهو أن نية التعيين شرط في النذر المطلق لا في النذر المعين فإنه يصح مطلق النية ونية صوم النفل وذلك لأن الوقت متعين في النذر المعين وغير متعين في النذر المطلق وإن النذر المطلق لا يحتمل القوات بل كلما أدى يكون أداء بخلاف النذر المعين فإنه إذا أدى في غير الوقت المعين لا يكون أداء وأما قضاء رمضان فيشترط فيه نية التعيين (٩٣) ولا يحتمل القوات أيضا فالنذر المطلق يشابه قضاء رمضان في هذه

الأحكام ولذا أقيد المصنف النذر بالمطلق ولم يطلق النذر (قوله وإن قالوا) كلمة إن وصلية (قوله في بعض الأحكام) وهو كون الوقت سببا للوجوب وإن كان بعد إيجاب نفسه (قوله في بعض آخر) وهو عدم كون الوقت في نفسه سببا للوجوب (قوله من جنس صوم رمضان) أى من جنس ما صار الوقت معيارا له وسببا لوجوبه (قوله مطلق) أى عن الوقت (قوله ومن أدخلهما) أى قضاء رمضان والنذر المطلق (قوله مقيدان الخ) فالمراد من الوقت ما لا يؤدي إلا بعض الأوقات دون بعض (قوله وهذا تمحل) فإن الصوم من حيث أنه صوم ما شرع إلا في اليوم فلم يجز في الليل لعدم شرعيته لعدم وقت

ويشترط فيه النية ولا يحتمل القوات بخلاف الأولين) أعلم أن الوقت في صوم القضاء والكفارة والنذر المطلق معيار لأن مقداره يعرف به ولكنه ليس بسبب لوجوبه بخلاف صوم رمضان فالوقت ثمة معياره وسبب لوجوبه ولهذا لا يتحقق قضاء صوم يومين في يوم واحد وأداء كفارتين بالصوم في شهرين ومن حكمه أن يشترط فيه النية لأنه قرينة ولا تكفيه النية الموجودة في أكثر الأمساك من هذا الوجه وإنما يشترط التبيين لأنها غير متعينة فلم يتوقف الأمساك في أول اليوم إلا للصوم الوقت وهو النفل لأعلى واجب آخر لأنه محتمل الوقت والتوقف على الموضوعات الأصلية لأعن المحتمل فلذا شرط التبيين ليقع الأمساك في الأول من العارض الذي هو محتمل الوقت لأنه إذا توقف على النفل لا يحتمل الانتقال إليه ولا يحتمل القوات بالتأخير إذا الوقت غير متعين الآن يمتنع بخلاف الصلاة وصوم رمضان وقت يكون شرطه ووقع في بعض النسخ (والنذر المطلق) فإن وقته معياره وليس سببا لوجوبه وإنما السبب هو النذر وأما النذر المعين فقل أنه شريك للنذر المطلق في هذا المعنى وإنما يخالفه في بعض أحكامه وهو اشتراط نية التعيين وعدم احتمال القوات ولذا قيد به والظاهر أن النذر المعين شريك لرمضان في كون الأيام معيارا له وسببا للوجوب بعدما أوجب على نفسه في هذه الأيام وإن قالوا بأن النذر سبب للوجوب والحاصل أن النذر المعين شريك لرمضان في بعض الأحكام وقضاء رمضان في بعض آخر فالحق بأيه ما شئت وصاحب المنتخب الحسامي جعل النذر المعين من جنس صوم رمضان ولم يذ كر قضاء رمضان والنذر المطلق من أقسام الأمر المقيد بل هو مطلق من قبيل الزكاة وصدقة الفطر ومن أدخلهما في المقيد نظر إلى أنهم مقيدان بالأيام دون الليالي وهذا تمحل (وتشترط فيه نية التعيين ولا يحتمل القوات بخلاف الأولين) أى يشترط في هذا القسم الثالث من المؤقت نية التعيين بأن يقول نويت للقضاء والنذر ولا يتأدى بمطلق النية ولا بنية النفل أو واجب آخر (كذا يشترط فيه التبيين) أى النية من الليل لأن ما سوى رمضان كله محل للنفل فيقع جميع الأمساك على النفل ما لم يعين من الليل الصوم العارضى وهو القضاء والكفارة والنذر المطلق بخلاف النذر المعين فإنه يتأدى بمطلق النية ونية النفل ولكن لا يتأدى بنية واجب آخر ولا يشترط فيه التبيين لأنه معين في نفسه كرمضان لا يقع الأمساك المطلق إلا عليه ما لم يصرفه إلى واجب آخر وأيضا لا يحتمل هذا القسم الثالث القوات بل كلما صام له يكون مؤديا لأن كل العمر محل له عندنا وعند الشافعي رحمه الله أن لم يقض رمضان حتى جاء رمضان آخر نجب عليه الفدية مع القضاء جبراله على التكاسل والتهاون (بخلاف القسمين الأولين) وهما الصلاة والصوم فانهما محتملان القوات إذا لم يؤد هما في

الوقت

القضاء وصدق النظر بحكمكم بأن قضاء رمضان والنذر المطلق ليسا من أقسام الوقت

بالمعنى المذكور سابقا والتمحل مكر وجه له غودن كذا في الغيات (قوله فإنه يتأدى الخ) كما أن صوم رمضان يتأدى بمطلق النية ونية النفل (قوله ولكن لا يتأدى الخ) فرفاين بإيجاب العبد وإيجاب الله تعالى (قوله واجب آخر) من القضاء والكفارة (قوله فيه) أى في النذر المعين (قوله بل كلما صام له الخ) فيه إجماع إلى أن المراد بعدم احتمال القوات عدم القضاء فإنه كلما صام كان أداء لا قضاء وليس المراد أنه لا يفوت أصلا فإن القوات قد يتحقق بالموت (قال الأولين) أى ما كان الوقت فيه ظرفا وسببا وما كان الوقت فيه معيارا وسببا

(قال مشكلا) اسم فاعل من الاشكال بمعنى الاشتباه (قال كالحج) التحقيق ان هذا القسم الرابع لا فرد له سوى وقت الحج فإيراد الكاف نظرا الى الامكان الصريح لما عده (قوله على ما سبق) أي على قوله أما أن يكون الوقت نظرا (قوله وقت المؤقت الحج) أي بما الى أن ضمير أو يكون راجع الى الوقت وجعله راجعا الى المؤقت كما في التنوير لبحر العلوم لا يتناول عن انتشاره فان ضمير يكون في الجمل السابقة راجع الى الوقت (قوله أي مشتبها الحج) أي بما الى أنه ليس المراد في كلام المصنف بالمشكل المشكل الاصطلاحي (قوله وقت الحج) أي بما الى أن المضاف محذوف في كلام المصنف فان الحج موقت لا وقت فلا يصح التمثيل لولم يحذف المضاف (قوله وذلك) أي لما يشكل وقت الحج (قوله شوال الحج) فلا يحرم الحج قبل هذه الاشهر فلو أصرم (٩٣) قبلها كره تعريفا (قوله يكون معيارا) فيه ان العام الواحد بعض

وقت الحج والحج هو الواجب العمري فكل العمر وقته وهو فاضل فلا شائبة فيه للعبارية وكون بعض الوقت معيارا لا يستلزم كون جميع الوقت معيارا تأمل (قوله يكون الوقت مضيقا الحج) سلما ان هذا الوقت مضيق لكن لا يلزم منه كون الوقت للحج معيارا فان وقت الحج العمركاه وهو فاضل تأمل (قوله احتياطاً) أي بما الى أن تعيين أشهر الحج من العام الاول عند الامام أبي يوسف رجه الله الاحتياط وليس مبنيا على ان الأمر عنده للفور كما قال الكرخي كيف ولو كان الأمر عنده للفور للزم الاثم عند التأخير ولا يرتفع أصلا وان أدى في العام الثاني مع ان الأمر ليس كذلك على ما سيجي (قوله يترخص له الحج) مستدلا بأن النبي صلى

لنوقفهما بالوقت فالعمر هنا كالوقت ثمة (أو يكون مشكلا يشبه المعيار والظرف كالحج) اعلم أن وقت الحج مشكل لانه يشبه وقت الصوم من حيث انه لا يتصور في سنة واحدة الا حجة واحدة ويشبه وقت الصلاة من حيث انه عبادة تتأدى بأمر كان معلومة ولا يستغرق الاداء جميع الوقت (ويتعين أشهر الحج من العام الاول عند أبي يوسف خلافا لمحمد) فعند أبي يوسف لا يسعه التأخير عن العام الذي لحقه الخطاب فيه بمنزلة وقت الصلاة فاذا أدرك العام الثاني صار الثاني بمنزلة الاول وعند محمد هذا الوقت غير متعين للاداء لان وقته العمر فيسعه التأخير بشرط أن لا يفوته عن العمر وأشهر الحج من هذا العام كيوم أدركه في قضاء رمضان فالتأخير عنها لا يكون تفويتا كالتأخير قضاء رمضان وهذا بناء على أن الحج يجب مضيقا عند أبي يوسف لا يباح له التأخير عن السنة الاولى وبأنه بالتأخير الا اذا أدى في عمره فترفع الاثم حينئذ وعند محمد يجب موسعا يباح له التأخير عن السنة الاولى ولا يأثم بالتأخير الا اذا لم يؤدي في عمره حينئذ يأثم وتفسير الوجوب الموسع أن يجب في السنة الاولى أن يحج في سنة من سني عمره كأن الله قال

الوقت المعهود فيكون قضاء (أو يكون مشكلا يشبه المعيار والظرف كالحج) عطف على ما سبق وهو النوع الرابع من أنواع المؤقت يعني أو يكون وقت المؤقت مشكلا أي مشتبها الحال يشبه المعيار من وجه والظرف من وجه ونظيره وقت الحج فانه مشكل بهذا المعنى وذلك من وجهين الاول ان وقت الحج شوال وذو القعدة وعشر ذي الحجة والحج لا يؤدي الا في بعض عشر ذي الحجة فيكون الوقت فاضلا فمن هذا الوجه يكون نظرا ومن حيث انه لا يؤدي في هذا الوقت الا حجة واحدة يكون معيارا بخلاف الصلاة فانه في وقت واحد يؤدي صلاة مختلفة والثاني أن الحج لا يفرض في العمر الا مرة واحدة فان أدرك العام الثاني والثالث يكون الوقت موسعا يؤديه في أي وقت شاء وان لم يدرك العام الثاني يكون الوقت مضيقا لابطاله أن يؤدي في العام الاول لكن أبي يوسف رجه الله اعتبارا بوجوب التضييق ومحمد رجه الله اعتبارا بوجوب التوسع على ما قال المصنف رجه الله (ويتعين أشهر الحج من العام الاول عند أبي يوسف رجه الله خلافا لمحمد رجه الله) أي لا بد عند أبي يوسف رجه الله أن يؤدي الحج في العام الاول احتياطاً احترازا عن الفوات فان الحياة الى العام الثاني موهوم والوقت مديد وعند محمد رجه الله يترخص له أن يؤخر الى العام الآخر بشرط أن لا يفوته منه وثمرة الاختلاف لا تظهر الا في الاسم فاذا لم يؤدي في العام الاول يصير فاسقا مردود الشهادة عند أبي يوسف رجه الله ثم اذا أداه في العام الثاني يرتفع عنه الاثم وتقبل شهادته وهكذا في كل عام وعند محمد رجه الله لا يأثم الا عند الموت أو ادراك علاماته ولا يكون مردود الشهادة

الله عليه وسلم حج سنة عشر من الهجرة ونزلت فرضية الحج قبلها فعلم أن التأخير جائز والعذر لأبي يوسف رجه الله أن التأخير انما حرم للفوات وذلك بالشك في الحياة وقد ارتفع ذلك في حقه صلى الله عليه وسلم لان حياته صلى الله عليه وسلم كان متيقنا الى أن يبين للناس أمور الحج وهذا لم يثبت في حق غيره صلى الله عليه وسلم (قوله يصير فاسقا الحج) هذا ليس بصحيح فان بناء ما قال الامام أبو يوسف على الاحتياط وهو دليل ظني فالتأخير عن العام الاول يكون ذنباً صغيراً لا كبيراً فان الكبيرة تثبت بدليل قطعي وبارتكاب الصغيرة حمرة لا يحصل الفسق الا اذا أصر عليها فلما أخر سنين يصير فاسقا مردود الشهادة كذا في الدر المختار (قوله الا عند الموت الحج) نقل في التحقيق عن أبي الفضل الكرماني ان الصحيح من قول محمد رجه الله أنه اذا مات قبل أن يحج فان كان الموت فجأة لم يلحقه اثم وان كان بعد ظهوره أمارات يشهد قلبه بأنه لو أخر يقوت لم يحل له التأخير ويصير متضييقا عليه لقيام الدليل فان العمل بدليل القلب واجب عند عدم الإداه

أوجب عليه الحج أن شئت أدنى السنة الأولى وأن شئت أدنى السنة الثانية وأن شئت في الثالثة
وهذا تفسير الوجوب الموسع في كل موضع وقال الكرخي وجماعة من مشايخنا هذا بناء على أن
الأمر المطلق عن الوقت كالأمر بالزكاة وصدقة الفطر والعشر والنذر بالصدقة المطلقة يوجب على
الفور عند أبي يوسف وعند محمد على التراخي فكذلك الحج وأما تعيين الوقت فلا والذي عليه جمهور
مشايخنا أن الأمر المطلق عن الوقت لا يوجب الفور بل خلاف بينهما وإن مسألة الحج مسألة مبتدأة
فمحمد يقول الحج فرض العراة اتفاقاً غير أنه لا يؤدي إلى وقت خاص وهذا الوقت منكر في عمره وإلى
تعيينه كصوم القضاء وقته النهار لا الليل وإلى تعيينه فلا يتعين أشهر الحج من السنة الأولى إلا بتعيينه
بطريق الاداء ألا يرى أن أشهر الحج في كل عام صالح لا دأته بخلاف حتى لو أداء في السنة الثانية أو
الثالثة كان مؤدياً لأفاضياً ولو تعين العام الأول لصار بالتأخير يفوتنا والمأني بعده قضاء كسائر
العبادات إذا فاتت عن أوقاتها ولهذا بقي النفل مشروعاً ولو تعين للفرض لم يبق النفل مشروعاً إذ
الوقت لا يسع إلا الحج واحد كما في شهر رمضان فثبت أنه لم يتعين إلا بالاداء ومتى تعين بالاداء بأن شرع
في الفرض لم يبق النفل حينئذ مشروعاً وأبو يوسف يقول أشهر الحج من السنة الأولى بعد الامكان
تعيينت للاداء فلا يباح له التأخير عنها كوقت الظهر للظهور وهذا لأن الخطاب بالاداء ملحقه في هذا الوقت
وهو فرض لا من أحمله إذا لم يوافق ما يكون بأدراك العام الثاني وهو مشكوك فيه لأن الإدراك إنما
يكون بالحياة إليه وهو وقت مديد يستوى فيه الحياة والمات فلم يثبت الإدراك بالشك والاحتمال فتعينت
هذه الأشهر للاداء بلا معارض وصار الساقط بطريق التعارض كالساقط في الحقيقة أي إدراك العام
الثاني يسقط بتعارض الحياة والموت فصار كالوسط حقيقة بأن لم يوجد أصلاً وحينئذ لا يجوز التأخير
عن العام الأول كذا هنا فصار كوقت الظهر في التفسيد فتعين للاداء (س) الحياة راجحة لانها ثابتة
فانظروا بقاؤها (ج) الفولت ثابت فالظاهر بقاؤه بخلاف صوم القضاء لأن تأخير عنه اليوم
الأول لا يفوته والتعارض بين الحياة والموت غير قائم إذا الحياة إلى اليوم الثاني غالبية والموت في ليلة
واحدة بالجماعة نادر فبقي الحكم على الظاهر لا على التادر وإذا كان كذلك استوت الأيام كما فاضلته
أدرك كما تأخير بينهما ولم يتعين أولها وانما بقي النفل مشروعاً مع التعيين لأن اعتبار التعيين للاحتياط
لكي لا يفوت فظهر ذلك في حق المأثم لا في حق عدم شرعية النفل وغيره ألا ترى أن آخروقت الظهر تعين
لادائه ومع هذا يؤدي النفل يجوز ويأثم بتأخير الظهور فكذا هنا إذا اختار النفل فقد اختار جهة
التقصير فيأثم وانما صار مؤدياً في العام الثاني لأفاضياً لأنه إذا بقي حياً إلى العام الثاني فقد تحققت
المراجعة وارتفع الشك فظهر أن الأول لم يكن متعيناً وصار الثاني مقام الأول في التعيين (ويتأدى
باطلاق النية لانية النفل) أي يتأدى الفرض بطلاق نية الحج لأن التعيين ثبت بدلالة الخيال لانا
لأنجد في العرف من يتكلف الحج بيت الله وعليه الفرض إلا لفرض فأنصرف مطلقاً تسمية الحج إليه

(قال ويتأدى) أي الحج
الفرض (قوله يقع عن
الفرض) إذ الظاهر أن
الرجل لا يقصد النقل مع
هذه المحنة الشديدة وعليه
فرض الحج فخاله يدل على
أنه يريد الفرض (قوله يقع
عن النفل) وإن كان عليه
حج فرض فإن الصريح
يقض الدلالة والوقت في
نفسه قابل للنفل كما هو
قابل للفرض (قوله يجب
أن يحجر الحج) الحجة في اللغة
المنع وفي الشرع منع من
تفاد تصرف قولي (قوله
هذا) أي الحجة (قوله يبطل
الحج) فإن قلت إن صوم
رمضان يتأدى بنية النفل
فلم يطلان الاختيار قلنا
في رمضان إذا نوى النفل
بطل الوصف لأن الوقت
غير قابل له فبقي أصل النية
بخلاف الحج فإن وقته
قابل للنفل فيثبت صفة
النفل فيحقق الأعراض
عن الفرض ومعه لا يثبت
الفرض كذا في شرح ابن
الملك

ولكن كلما أدى يكون أداء عند الغريقين لا قضاء (ويتأدى باطلاق النية لانية النفل) هذا من
حكم كونه مشكلاً أي أن أدى الحج بطلاق النية بأن يقول نويت الحج يقع عن الفرض بخلاف ما إذا
قال نويت حج النفل فإنه يقع عن النفل وقال الشافعي رحمه الله يقع ههنا عن الفرض أيضاً لأنه سقيه
يجب أن يحجر عليه ولا يقبل تصرفه قلنا هذا يبطل الاختيار الذي شرط في العبادات والحاصل
أن الحج لما كان يشبه المعيار والظرف أخذ شهماً من كل منهما فنحن حيث كونه معياراً أخذ شهماً من
من الصوم فيتأدى بطلاق النية كالصوم ومن حيث كونه ظرفاً أخذ شهماً من الصلاة فلا يتأدى بنية
النفل كالصلاة هكذا ينبغي أن يفهم ثم لما فرغ المصنف رحمه الله عن مباحث المطلق والمؤقت شرع في

(قوله من العقوبات) أي التي تدفع مفسد الدنيا (قال والمعاملات) (٩٥) لبيع والشراء والاجارة والشكاح

وعسبرها من الامور التي
 محلب مصالح الدنيا (قوله
 وأما للمؤمنين الخ) دفع
 سؤال وهو أن الامر
 بالايمن للمؤمنين لا معنى له
 فان تحصيل الحاصل محال
 (قوله أو مواطأة الخ)
 السواطأة موافقت كردن
 (قوله أو نحو ذلك) قال
 المفسرون ان الخطاب بما
 الى المؤمنين فالمراد بالامر
 بالايمن الثبات عليه وإما
 الى المناقشين فالمراد به
 مواطأة القلب باللسان
 وإما الى مؤمنى أهل الكتاب
 فالمراد به احداث الايمان
 بالقرآن وصاحبه صلى الله
 عليه وسلم (قوله هم أليق
 الخ) أي الكفار أليق
 بالعقوبات من المؤمنين
 والمؤمنات (قوله الحدود)
 كحد الزنا وحد السرقة وحد
 القذف (قال وبالشرائع)
 أي العبادات (قال في
 حكم الخ) مرتبط بقوله
 وبالشرائع (قال بلاخلاف)
 متعلق بقوله مخاطبون
 وناظر الى جميع ما تقدم
 من الامور الاربعة كذا
 قيل واعترض عليه بأن
 قول المصنف بلاخلاف
 ليس بصحيح فان مشايخ
 سمرقند قد خالفوا حيث
 قالوا لا يجوز التكليف
 بمشروط في صحته الايمان
 حال عدمه فلا يعاقبون

للعرف ولكن لا يتأدى الفرض بنية النفل لان فرضه لا يتيقن بها آخر كالصلاة وهذا لان الحج أفعال
 عرفت بأسمائها كالوقوف والطواف والسعي وصفاتها كالفرض والواجب والسنة لا بعبارها ولهذا
 يفضل وقت الحج عن أدائه فصار كوقت الظهور فلا يدفع غيره من جنسه كالنفل من عليه الظاهر وقال
 الشافعي الحج لا يتأدى إلا بعشقة عظيمة وقطع مسافة شاسعة فنية النفل قبل أداء الفرض بكون سفها
 والسفهي عندي محبور عليه فيلغونية النفل بهذا الطريق ولكن بالغانية النفل لا يفوت أصل نية
 الحج كما أن بفوات العصة لا يفوت أصل الاحرام واذن بقي أصل نية الحج يقع عن الفرض لانه كاف في
 وقوعه عن الفرض في الحج كما لو أطلق النية وهب انه يبطل أصل النية فالحج قد يتأدى بدون العزيمة
 فالمنع عليه يحرم عنه أصحابه فيصير هو محرما ومن أحرم عن أبويه صح وان لم توجد العزيمة منهم ما قلنا
 في اثبات الحج بالطريق الذي قاله ابتغاء اختياره والحج عبادة وهي لا تصح بلا اختيار لكن الاختيار في
 كل باب ما يليق به والاحرام عندنا شرط الاداء كالوضوء للصلاة حتى يجوز تأجيله على وقت الحج فصح
 بفعل غيره بدلالة الامر بعقد الرنقة فاما الافعال فلا بد من أن تجرى على بدنه لان أداء العبادة ببدن غيره
 لا يتحقق وفي احرامه عن أبويه يجعل نوابه لهما لان يجعل الحج لهما ونوابه حقه فله أن يصرفه اليهما
 وجوازه عند اطلاق النية لا باعتبار انه يسقط اشتراط نية التعيين اذ الوقت لما كان قابلا للفرض
 والنفل لا بد من تعيين الفرض ولكن التعيين ثبت بدلالة حال المؤدى للمعنى في المؤدى لان الانسان
 في العادة لا يتحمل المشقة العظيمة ثم يشتغل بأداء النفل قبل أداء حجة الاسلام وبدلالة العرف يحصل
 التعيين ولكن اذا لم يصرح بغيرها فاذا نوى النفل فقد أتى بصريح يخالفه فسقط اعتبار العرف كن
 اشترى بدرهم مطلقة يتعين نقد البلد في العرف بدلالة تعيين من المشتري وهو تيسير اصابته فان صرح
 باشتراط نقد آخر عند الشراء سقط اعتبار ذلك العرف وينعقد العقد بما سرح به وهذا بخلاف شهر
 رمضان لانه متعين في ذاته لا من احمله في وقته لما سرح للمعنى في المؤدى
 فصل في الأمور (والكفار مخاطبون بالامر بالايمن وبالمشروع من العقوبات وبالمعاملات
 وبالشرائع في حكم المؤاخضة في الآخرة بلاخلاف

بيان كون الكفار أموريين بالامر أولا فقال (والكفار مخاطبون بالامر بالايمن وبالمشروع
 من العقوبات والمعاملات) لان الامر بالايمن في الواقع لا يكون الا للكفار وأما للمؤمنين كما في
 قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا فاعبوا ربكم بالثبات على الايمان والاستقامة عليه أو مواطأة
 القلب للسان أو نحو ذلك وكذا هم أليق بالعقوبات لان العقوبات وهي الحدود والقصاص
 اذا كانت تجرى على المسلمين لاجل انتظام العلم ومصلحة البقاء والزجر عن المعاصي فالكفار أولى بها
 سيما عند أبي حنيفة رحمه الله لان الحدود والكفارات عندهم زاجرة للناس عن ارتكاب لاسارة
 ومنزلة للعصية وأما المعاملات فهي دائرة بيننا وبينهم فيبغى أن نتعامل معهم حسب ما تعاملنا
 بيننا في البيع والشراء والاجارة وغيرها سوى الخمر والخنزير فانهم مباحان لهم لانا واليه أشار
 عليه الصلاة والسلام بقوله انحرلهم - كخلل لنا والخنزير لهم - كالشاة لنا وانما بذلوا الجزية ليكون
 دماؤهم كدمائنا وأموالهم كاموالنا (وبالشرائع في حكم المؤاخضة في الآخرة بلاخلاف) يعني ان
 الكفار مخاطبون بالشرائع وهي الصيام والصلاة والزكاة والحج في حق المؤاخضة في الآخرة باتفاق
 بيننا وبين الشافعي رحمه الله فهم بعدون بترك اعتقاد الفرائض والواجبات كما بعدون بترك
 اعتقاد أصل الايمان لقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين

عندهم على ترك اعتقاد الفروع وأجيب بأن المراد بلاخلاف بين العراقيين والبصريين (قوله ما سلككم الخ) هذه مقولة المسلمين
 من الكفار يقولون لهم ما أدخلكم في جهنم أي الكفار

(قوله أي لم تترك الخ) فيه أن هذا المعنى مجازي والمجاز لا يثبت الابتدائيل وأما ظاهر الآية فيسئل على أن الكفار يعذبون بترك فعل الصلاة والزكاة فهو حجة للشافعي رحمه الله ومشايخ العراق وقال بغير العلوم رحمه الله أن التأويل بالصلاة الواجبة والزكاة الواجبة بعيدان الآية مكينة والزكاة ما فرضت بالمدينة وما سواها من الأطعمة مندوب فكيف ينقض سبيل السالك التأويل بسبب سلوكهم كونهم كافرين ويبنوا كفرهم بالكساية أي ذكر لوازمه وأماراته والمعنى والله أعلم ما سألون عن سلوكنا النار مع أنه لم يكن فيها علامة من علامات المؤمنين من الصلاة والأطعام بل علامات الكفار والخوض معهم وتكذيب يوم الدين إلا أن يثبت وجوب صدقة ما سوى الزكاة قبل الهجرة فيثبت كون هذا الاستدلال وجهه اه (قوله وقد فسرت الخ) ليس في التفسير الاجمدي أمر زائد في هذا المبحث على ما في هذا الشرح ولذا ما نقلت عبارته (قوله من مشايخ الخ) بيان لبعض (قوله وأكثرا أصحاب الشافعي) والشافعي كذا قال ابن الملك (قوله أدائهم الخ) ضميره وكذا ضمير قضائهم أراجع إلى العبادات (قوله كلامه) أي كلام الشافعي وهو أن الكفار مخاطبون بأداء العبادات في الدنيا (قوله فيقدر الخ) لا يقال إن الإيمان رأس الطاعات فكيف يثبت وجوبه تبعاً للعبادات لا نأقول إن وجوب الإيمان ثابت بالأوامر (٩٦) المستقلة فهو ثابت عبارة واقتضاء ولا محذور فيه انما المحذور لو لم يكن ثبوته

عبارة (قوله مقتضى الخ) فان الإيمان شرط لأداء جميع العبادات وهذا كما أن الخبث يجب عليه الصلاة بشرط الطهارة فكذلك يجب على الكفار العبادات بشرط الإيمان (قوله وتقرنه) أي غمرة وجوب العبادات أداء على الكفار عند الشافعي رحمه الله (قوله عنده) أي عند الشافعي وكذا عند مشايخ العراق وأما عند مشايخ بخارافهم يعذبون بترك اعتقاد وجوب العبادات لا بترك أداء العبادات (قال بأداء ما يحتمل السقوط) قيد به لأنهم مخاطبون

فأما في وجوب الاداء في أحكام الدنيا فكذلك عند البعض والصحيح أنهم لا مخاطبون بأداء ما يحتمل السقوط من العبادات) أما بالإيمان فلأنه عليه السلام بعث إلى الناس كافة ليدعوهم إلى الإيمان قال الله تعالى قل يا أيها الناس اتقوا الله إليكم جميعاً إلى قوله فآمنوا بالله ورسوله وأما بالعقوبات أي لم تترك من المعتقدين للصلاة المفروضة والزكاة المفروضة هكذا قالوا وقد فسرت في التفسير الاجمدي بأطنب وجهه وأشمله (فأما في وجوب الاداء في أحكام الدنيا فكذلك عند البعض) يعني أنهم مخاطبون بأداء العبادات في الدنيا أيضاً عند البعض من مشايخ العراق وأكثرا أصحاب الشافعي رحمه الله وهذه مغلفة عظيمة للقوم لأن الشافعي رحمه الله لم يقل بحصة أدائهم منهم حالة الكفر ولا بوجوب قضائهم بعد الإسلام فمعنى وجوب الاداء في الدنيا فلذا أولوا كلامه بأن معنى الخطاب في حقهم آمنوا ثم صلوأ فيقدر الإيمان مقتضى تبعاً للعبادات وتقرنه أنهم يؤخذون عنده في الآخرة بترك فعل الصلاة كما يعذبون بترك اعتقادها اتفاقاً فلولا بكونوا مخاطبين بأداء العبادات في الدنيا لما عذبوا في الآخرة بتركها هذا غاية ما قيل في التلويح في تحقيق هذا المقام (والصحيح أنهم لا مخاطبون بأداء ما يحتمل السقوط من العبادات) أي المذهب الصحيح لنا أن الكفار لا مخاطبون بأداء العبادات التي يحتمل السقوط مثل الصلاة والصوم فانهم ما يسقطان عن أهل الإسلام بالحض والنفاس ونحوهما لقوله عليه الصلاة والسلام لمعاذ حين بعثه إلى اليمن لتأني قوماً من أهل الكتاب فادعهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله وأني رسول الله فانهم أطاعوا فاعلمهم أن الله فرض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة الحديث فانه تصریح بأنهم لا يكفون بالعبادات إلا بعد الإيمان وأما الإيمان فلما لم يحتمل السقوط من أحد لا جرم كانوا مخاطبين به ولما فرغ المصنف رحمه الله عن مباحث

بأداء ما لا يحتمل السقوط كالإيمان اتفاقاً (قوله المذهب الصحيح) وهو مذهب عامة مشايخ ما وراء

النهر (قوله ونحوه - ما) كل جنون المستوعب وسيجيء التفصيل في آخر الكتاب (قوله لتأني قوم الخ) روى الترمذي عن ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث معاذاً إلى اليمن فقال ألم تأني قوماً أهل كتاب فادعهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله وأني رسول الله فانهم أطاعوا ذلك فاعلمهم أن الله افترض عليهم خمس صلوات في اليوم والليلة فانهم أطاعوا ذلك فاعلمهم أن الله افترض عليهم صدقة أموالهم تؤخذ من أغنيائهم وترد على فقرائهم فانهم أطاعوا ذلك فإياك وكرائم أموالهم واتق دعوة المظلوم فانه ليس بيننا وبين الله حجاب والمسراد بقوله فإياك وكرائم الخ أي اتق كرائم أموالهم التي تتعلق بها نفوس مالكمها كذا في مجمع البحار (قوله لا يكفون الخ) والسرفية أن الأمر بالعبادة لنيل الثواب على فعلها والكافر ليس بأهل الثواب لانه احسان وفضل لا يليق بالكافر وأجيب عنه بأن الأمر بالعبادة لنيل الثواب على تقدير الاتيان مع الشرائط ولاستحقاق العقاب على تقدير التارك فالكفار ان أنواباً لما مور به بتحصيل ثمرات طه فينبأوا والافلهم العقاب وعدم اهلينهم الثواب انما هو على تقدير عدم تحصيل الشرط أعنى الإيمان ولا كلام فيه تدبر

(قال ومنه) أي من الخاص النهي أي ما صدق عليه النهي من الصيغ كالتضرب وأمثاله فإن من الخاص مسمى النهي لالفظ النهي (قوله وهو التحريم) وقد يستعمل النهي مجازا لغير التحريم كالإرشاد (٩٧) فحق قوله تعالى لا تسألوا عن أشياء

ان تبدلكنم تسؤكن
والدعاء نحو لا تكلفني الى
نفسى (قوله القيودات)
أي الالفاظ (قوله كما مضى
الخ) فالقول مصدر يراد
به القول فان مسمى النهي
لفظ فلا يحمل عليه القول
المصدرى والمراد بالغير
أعم من أن يكون غيرا
حقيقة أو اعتبارا كما في
نهي المتكلم نفسه وهذا
بحسب اللغة وأما عند
الاصوليين فهو لا يسمى
نهي فالمراد بالغير عندهم
الغيبير الحقيقي والمراد
بالاستعلاء انه بعد المتكلم
نفسه عاليا سواء كان عاليا
في الواقع أولا (قوله وهو
يشتمل الخ) دفع دخل
مقدر وهو ان التعريف
غير جامع بعدم شموله للنهي
الغائب والمتكلم معسرفا
كان أو مجعولا اذ ليس فيها
لاتفعل وحاصل الدفع
ان المراد بقوله لاتفعل
كل ما كان دالا على طلب
الكف من مبداء الاشتقاق

على سبيل الختم فقوله
لاتفعل يشمل الخ (قوله
وانه الخ) يعني أن النهي
يقضى صفة القبح للنهي
عنه بمعنى أن ذلك الفعل
المنهى عنه قبيح في نفس

فلا نهم أليق بهما من المؤمنين وأما بالعمالات فلان المطلوب بهما معنى ذنبوى وهم أليق به فقد آثروا
الدنيا على العقبى وأما بالشرائع في حكم المؤاخذه في الآخرة فلان الكافر يترك الطاعات مستحلا
فيكون ذلك كفرا على كفر فيعاقب عليه في الآخرة كما يعاقب على أصل الكفر فأما في وجوب الاداء
في أحكام الدنيا فكذلك عند العراقيين من مشايخنا لقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من
المصلين فأخبروا أنهم استحقوا النار بترك الصلاة ويرد عليهم اعتقادهم ولا يعاقبون بترك الاداء اذ لم
يجب الاداء عليهم ولان مقتضى لوجوبها قائم لقوله تعالى بأبها الناس اعبدوا ربكم وقوله والله على
الناس حج البيت والكفر لا يصلح مانعا لتمكنه من دفعه أولا كرفع الحدث والجنابة والصحيح عند مشايخ
ديارنا أنهم لا يخاطبون بأداء ما يحتمل السقوط من العبادات لان الكافر ليس بأهل لاداء العبادات لان
أداءها لا يستحقاق الشواب وهو ليس بأهل للشواب لان ثوابه جنته واذ لم يكن أهلا للاداء لم يخاطب
بالاداء لان الخطاب بالعمل للعمل بخلاف الايمان فانه بالاداء يصير أهلا لما وعد الله للمؤمنين فيكون أهلا
للاداء ولا يجوز أن يخاطب بالشرائع بشرط تقدم الايمان كما قال الشافعي لانه رأس أسباب أهلية
أحكام الآخرة فلا يصلح أن يجعل شرط مقتضى ولانه لو وجبت الصلاة على الكافر لوجبت حال الكفر
أو بعده والاول باطل لان الصلاة حال الكفر باطلة فلا يكون مأورا بها وكذا الثاني بدليل عدم
وجوب القضاء بعد الاسلام وقوله تعالى لم نك من المصلين أي من المسلمين المعتقدين لفرضية الصلاة
كذا في التفسير وهذا لان أهل الكتاب في سقر مع أنهم كانوا يصدقون وقال عليه السلام نهيتم عن قتل
المصلين أي عن قتل المؤمنين والمعدوم يجوز أن يكون مأورا بتقدير الوجود فيكون الاجاب أزليا
ويكون المأورا مخاطبا بعد الوجود والقدرة لأن يكون مأورا مخاطبا حال كونه معدوما فهو ظاهر
الفساد وقال جمهور المعتزلة الامر للعدوم لا يصح وهو فرع أزلية كلام الله تعالى

فصل في الامر الذي يجب طاعته هو الله تعالى فأما الرسل فهم نائبون عنه في تبليغ
أمره وأما السلطان والمولى والابوان فأنما يجب طاعتهم لما في طاعتهم من طاعة الله تعالى ولا يتصور
وجود الامر من الامر لنفسه خلافا للمعتزلة لان المغايرة من اللوازم نعم أمكنه أن يقول لنفسه افع
لكنه لا يسمى أمرا القول (في النهي وهو) من الخاص كالامر وهو (قول القائل لغيره على سبيل
الاستعلاء لاتفعل) ولما كان ضد الامر يحتمل أن يكون للناس فيه أقوال كما في الامر فن قال موجب
الامر المطلق وجوب الفعل قال موجب النهي المطلق وجوب الانتهاء ومن قال بالنسب ثمة قال بنسب
الامتناع هنا ومن قال بالوقف ثمة قال بالوقف هنا وهذا لان النهي يكون للنسب كالامر كالنهي عن
المشي في نعل واحد وعن اتخاذ الدواب كراسى ونحو ذلك (وأنه يقتضى صفة القبح للنهي عنه
ضرورة حكمة الناهي) لان الحكيم لا ينهى عن شيء الا لقيحته قال الله تعالى وينهى عن الفحشاء والمنكر

الامر شرع في مباحث النهي فقال (ومنه النهي وهو قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء لاتفعل)
يعني أن النهي كالامر في كونه من الخاص لانه لفظ وضع لمعنى معلوم وهو التحريم وباقي القيودات
كما مضى في الامر غير أنه وضع قوله لاتفعل مكان قوله افعل وهو يشمل المخاطب والغائب والمتكلم
 والمعروف والمجهول (وانه يقتضى صفة القبح للنهي عنه ضرورة حكمة الناهي) والحكيم انما ينهى
عن الفحشاء والمنكر كان الحسن في جانب الامر كذلك ثم ان في النهي تقسيما بحسب أقسام القبح

(١٣ - كشف الاسرار أول) الامر وتعلق النهي به بين قبحه فانه تعالى نهى عن الشيء لكونه قبيحا فانه قال هذا
الشيء قبيح فلا تفعله وليس ان النهي يثبت القبح ويوجب ولذا لم يقل المنصف وانه يثبت صفة الخ (قال ضرورة الى آخره) مفهول له لقوله
يقضى الخ (قوله كذلك) أي مقتضى الامر

(قوله وهو) أي تقسيم القبح (قوله المفهوم الخ) هذا تاسع من الشارح وتبعه صاحب يسر الدائر فان المنهى عنه مذكور صراحة قريبا للاسماحة الى جعل المرجع مذكورا بعدم الصراحة ثم اعلم انه انما اختار الشارح رجوع الضمير الى المنهى عنه لا الى القبح رغبة للاشتمال على نسبة من قوله كالكفر الخ فان هذه الامور منتهى عنها (قال وذلك) أي القبح لعينه (قوله القبح العقلي) أي للقبح الذي يمكن للعقل درك قبحه بقطع النظر عن ورود الشرع وان كان الشرع كشف عن قبحه أيضا (قوله بهذا) أي بقبحه (قوله والا لعقل الخ) يعني أن العقل قاصر عن ادراك قبحه لكن الشارع كشف عن قبحه (قال أو لغيره) أي يكون القبح لغير (قوله اي لازما الخ) ايما الى انه ليس المراد يكون العبد وصفه بالمنهى عنه ان يكون قائما به حاله والالم يكن الاعراض عن ضيافة الله تعالى وصف الصوم يوم النحر بل المراد به أن يكون الغير لازما له غير منفك عنه لا بتصور وجوده بدون كماله شأن الوصف الغير المجاور (قوله القبح) أي الغير (قوله وضع لمعنى الخ) ولذا لا يصح نسخ حرمة الكفر (قوله ليس عمال) فانه ان الحر يجوز أن يبيع نفسه عند الضرورة مثل أن يجزع عن أداء مال وجب (٩٨) في ذمته أو وقع في شدة ومحنة بحيث يحل له الميتة فتمتة أولى من الميتة كذا في

الذخيرة فالولم يكن الحر مالا لم ينفذ بيعه عند الضرورة أيضا فان ما ليس بمال لا يكون مالا عند الضرورة أيضا كالميتة فالخلق أن يقال ان محل البيع هو المال المبذول والحر ليس بمال مبذول وان كان مالا وأما عند الضرورة فيكون مالا مبذولا فيصحب ببيع كذا قيل (قوله قبضة الخ) فالصلاة وان كانت حسنة في نفسها الا ان الشرع قصر كون العبد أهلا لأداء الصلاة على حال طهارته من الحدث فصار فعل الصلاة مع الحدث قبيحا لعينه شرعا

(وهو لما أن يكون قبيحا لعينه وذلك نوعان وضعا وشرعا أو لغيره وذلك نوعان وصفا ومجاورا كالكفر وبيع الحر وصوم يوم النحر والبيع وقت النداء) اعلم أن المنهى في اقتضاء صفة القبح للمنهى عنه وهو انه اما قبح لعينه أو لغيره وكل منهما نوعان فصارا المجموع أربعة على ما بينه المصنف بقوله (وهو) أي المنهى عنه المفهوم من المنهى (اما ان يكون قبيحا لعينه) أي تكون ذاته قبيحة بقطع النظر عن الاوصاف اللازمة والعوارض المجاورة (وذلك نوعان وضعا وشرعا) أي الاول من حيث انه وضع للقبح العقلي بقطع النظر عن ورود الشرع والثاني من حيث ان الشرع ورد بهذا والا لعقل يجوز (أو لغيره) عطف على قوله لعينه (وذلك نوعان وصفا ومجاورا) يعني ان النوع الاول ما يكون القبح وصفا للمنهى عنه أي لازما غير منفك عنه كالوصف والنوع الثاني ما يكون القبح فيه مجاورا للمنهى عنه في بعض الاحيان ومنفك عنه في بعض آخر (كالكفر وبيع الحر وصوم يوم النحر والبيع وقت النداء) أمثلة للانواع الاربعة على ترتيب الف والنشر فالكفر مثال لما قبح لعينه وضعا لانه وضع لمعنى هو قبح في أصل وضعه والعقل مما يحرمه لولم يرد عليه الشرع لان قبح كفران المنعم حر كوز في العقول السليمة وبيع الحر مثال لما قبح لعينه شرعا لان البيع لم يوضع في اللغة لمعنى هو قبح عقلا وانما القبح فيه لاجل ان الشرع فسر البيع بمبادلة مال بمال والحر ليس بمال كذا صلاة المحدث قبيحة شرعا لان الشارع أخرج المحدث من أن يكون أهلا لادائها وصوم يوم النحر مثال لما قبح لغيره وصفا فان الصوم في نفسه عبادة وامسأله الله تعالى وانما يحرم لاجل أن يوم النحر يوم ضيافة الله تعالى وفي الصوم اعراض عنها وهذا المعنى لازم بمنزلة الوصف لهذا الصوم لان الوقت داخل في تعريف الصوم ووصف الجزء ووصف الكل أي صوم يوم النحر فصار هذا المعنى وصفا للصوم يوم النحر ولا يتصور انفكاكه وصوم يوم النحر عن هذا المعنى فأوجب فسادا فصار صوم يوم النحر فاسدا ولا يلزم بالشروع فلا يجب اتمامه بل يجب رفضه وان رفضه لا يجب القضاء عليه والسر أن وجوب الاتمام يكون بصيانة القدر المؤدى وهي ليست بواجبة ههنا لاشتمالها على الامر القبيح (قوله بخلاف النذر الخ) بان قال الله على أن أصوم غدا وكان الغد يوم النحر وأما الوصر حذو كرام المنهى عنه بأن يقول لله على أن أصوم يوم النحر فلا يصح هذا النذر على ما روى الحسن عن أبي حنيفة رحمه الله وأما على المختار فيصح كذا في الدر المختار (قوله ولا فساد الخ) أي لافساد في تسمية الصوم لان المعصية وهو الاعراض عن ضيافة الله تعالى غير متصلة بتسميته هذه التسمية ذكرها انما لافساد في فعل الصوم في يوم النحر فلذا يفتى انه لا يؤدي نذره بل يقضيه ولو صام خرج عن العهد لانه أداء كما التزمه ولا يفتى

(قوله فان الصوم الخ) تقريره ان الصوم هو الامسأله عن المفطرات الثلاث من الصبح الى الغروب مع النية وهو في نفسه واما حسن الاتمه بحرم صوم يوم النحر لاجل الاعراض عن ضيافة الله تعالى وهذا المعنى أي الاعراض عن ضيافة الله تعالى بمنزلة الوصف لصوم يوم النحر لان هذا المعنى أي الاعراض عن الضيافة اتصل وصفه بالوقت الذي هو محل أداء الصوم وهو يوم عيد ضيافة والوقت داخل في تعريف الصوم وجزءه ووصف الجزء أي الوقت وصف الكل أي صوم يوم النحر فصار هذا المعنى وصفا للصوم يوم النحر ولا يتصور انفكاكه وصوم يوم النحر عن هذا المعنى فأوجب فسادا فصار صوم يوم النحر فاسدا ولا يلزم بالشروع فلا يجب اتمامه بل يجب رفضه وان رفضه لا يجب القضاء عليه والسر أن وجوب الاتمام يكون بصيانة القدر المؤدى وهي ليست بواجبة ههنا لاشتمالها على الامر القبيح (قوله بخلاف النذر الخ) بان قال الله على أن أصوم غدا وكان الغد يوم النحر وأما الوصر حذو كرام المنهى عنه بأن يقول لله على أن أصوم يوم النحر فلا يصح هذا النذر على ما روى الحسن عن أبي حنيفة رحمه الله وأما على المختار فيصح كذا في الدر المختار (قوله ولا فساد الخ) أي لافساد في تسمية الصوم لان المعصية وهو الاعراض عن ضيافة الله تعالى غير متصلة بتسميته هذه التسمية ذكرها انما لافساد في فعل الصوم في يوم النحر فلذا يفتى انه لا يؤدي نذره بل يقضيه ولو صام خرج عن العهد لانه أداء كما التزمه ولا يفتى

عليك ما فيه فان قوله صلى الله عليه وسلم لا تذرف في معصية وكفارتها كفارة البسبب رواه أبو داود وغيره صريح في انه لا ينقذ الذنوب وقوله صلى الله عليه وسلم لا وفاء لنذر في معصية الله رواه أبو داود صريح في أنه لا وفاء له فلا فائدة في النذر في صوم يوم العيد والقضاء يتلوا الوجوب والتأويل بأن المراد بالمعصية المعصية لعينها كشرب الخمر لا ضرر ولا فائدة اليه هذا ما أفاده استاذنا أساتذة الهند في الصبح الصادق فتدبر (قوله في الاوقات المكروهة) كوقت الطلوع والغروب (قوله من هذا القسم) أي القبيح لغيره فان الصلاة حسنة في نفسها لا شبهة لها على أفعال حسنة من الركوع والسجود وغيرهما ولا قبح في شرط من شروطها من الطهارة وسرا العورة وغيرها والوقت كله في نفسه زمان صالح لظرفية الصلاة الآن وقت الطلوع والغروب والاستواء وقت مقارنة الشيطان للشمس على ما جاء في الحديث فلذا جاء القبح في الصلاة في هذه الاوقات (قوله في تعريفها) أي الصلاة (قوله ولا معيار لها) بل الوقت ظرف الصلاة بخلاف وقت الصوم فانه معيار له وداخل في تعريفه فيؤثر فساد في فساد وأما الظرف فهو كالمجاور فلا يؤثر فساد الوقت في فساد الصلاة بل يوجب الكراهة وفي الصبح الصادق النهي عن الصلاة (٩٩) في هذه الاوقات نهى تحريم

فالصلاة والصوم سيان
ولا ينفع معيارية الوقت
ونظريته كما لا يخفى فتدبر
(قوله النداء) أي الاذان
الاول للجمعة (قوله
الواجب) بالجر صفة
للسعي (قوله وذروا) أي
اتركوا (قوله وهذا
المعنى) أي ترك السعي
الى الجمعة (قوله فيما اذا
سعى الخ) فحينئذ يتحقق
البيع ولم يتحقق ترك
السعي الى الجمعة (قوله
راكبين في سفينة الخ)
قيسار كعب في السفينة
اتفاقاً لانهما اذا ذهب الى
المسجد الجامع ماشيين
فقال أحدهما بعت وقال
صاحبه اشتريت بنقصد

كالامر في اقتضاء صفة الحسن للأمر به وكما انقسم الأمور به الى حسن لعينه وضعا كالإيمان والى حسن لعينه شرعا كالزكاة الى حسن لغيره وهو ما يتأدى بنفس الأمور به أو لا يتأدى كالجهاد والوضوء انقسم المنهي عنه الى ما قبح لعينه وضعا كالكفر والكذب والعبث لان واضع اللغة وضع هذه الاسماء لانها عرفت قبحة في ذاتها عقلا والى ما قبح لعينه شرعا كبيع الحر والمضامين وهو ما في اصلاص الآباء والملاقح وهو ما في ارحام الامهات لان البيع مبادلة مال بمال شرعا والحر ليس بمال والماء في الصلب أو الرحم لا مالية فيه فصار هذا البيع عبثا لحلوله في غير محله فالتحق بالقبح وضعا

وانما الفساد في الفعل فيجب قضاؤه وبخلاف الصلاة في الاوقات المكروهة فانها وان كانت من هذا القسم أيضا لکن الوقت ليس داخل في تعريفها ولا معيار لها فلم تكن فاسدة بل مكروهة تلزم بالشروع ويجب القضاء بالافساد والبيع وقت النداء مثال لما قبح لغيره مجاورا فان البيع في ذاته أمر مشروع مفيد للمالك وانما يحرم وقت النداء لان فيه ترك السعي الى الجمعة الواجب بقوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع وهذا المعنى مما يجاور البيع في بعض الاحيان فيما اذا باع وترك السعي وينفك عنه في بعض الاحيان فيما اذا سعى الى الجمعة وباع في الطريق بان يكون البائع والمشتري راكبين في سفينة تذهب الى الجامع وفيما اذا لم يبع ولم يسع الى الجمعة بل اشتغل بلهواً خرفه هذا البيع كبيع الغاصب بغير الملك بعد القبض ومنه وطء الخائف مشروع من حيث إنه منكوحته وانما يحرم لاجل الاذى أو هو مما يمكن أن ينفك عن الوطء بأن يوجد الوطء بدون الاذى والاذى بدون الوطء وكذا الصلاة في الارض المغصوبة مشروعة في ذاتها وانما تحرم لاجل شغل ملاك الغير وهو مما ينفك عن الصلاة بان توجد الصلاة بدون شغل ملك الغير بل في ملك نفسه ويوجد الشغل بدون الصلاة بان يسكن فيه ولا يصلي * ولما فرغ من تقسيم النهي أراد أن يبين ان أي نهى يقع على القسم الاول وأي

البيع في جامع الرموز وكره البيع جالسا وقائما لا ماشيا الى الجمعة (وقت النداء) أي بعد الزوال الى أن يصلي انتهى وهكذا في الدر المختار (قوله وفيما اذا لم يبع الخ) فحينئذ لم يتحقق البيع وتحقق ترك السعي (قوله فهذا البيع الخ) أي البيع وقت النداء كبيع الغاصب المغصوب بغير الملك بعد القبض ثم اعلم ان الشارح قد تسامح ههنا أما أولا فلان البيع وقت النداء ليس ببيع فاسد بل هو مكره وتحريمه يثبت به الملك قبل القبض ويجب الثمن على المشتري كذا في حواشي الهداية وأما ثانيا فلان بيع الغاصب المغصوب موقوف على اجازة المالك ويثبت به الملك للمشتري موقوفا عليه الا أنه بغير الملك التام للمشتري بعد القبض كذا في الهداية والدر المختار وبالجملة فائدة الملك بعد القبض من أحكام البيع الفاسد والشارح ما ميز وأثبت هذا الحكم للبيع المكروه والبيع الموقوف تدبر (قوله ومثله) أي مثل البيع وقت النداء في القبح لغيره مجاورا (قوله الاذى) أي العجاسة (قوله بدون الاذى) فان قلت لا نسلم زوال الاذى عن الوطء حال الايض قلت ليس الكلام في حال كونه منهيا عنه بل المراد منه امكان خلو الوطء عن الحرمة في هذا المثل بعينه كذا قال ابن الملك (قوله مشروع الخ) فتصح هذه الصلاة وتفرغ الذمة فان الامر في الصلاة مطلق عن المكان (قوله على القسم الاول) أي القبح لعينه

(قوله على القسم الآخر) أي القبح لغيرة (قال يقع) أي يعمل (قوله والزنا) هو ابلاخ فرج في غير المحل كذا قيل وفي مجمع البركات الزنا وطه الرجل في قبل خال عن ملك عيني وملك نكاح وخال عن شبهة ملك اليمين وعن شبهة ملك النكاح وشبهة ملك اليمين كما إذا وطئ الرجل جارية ابنه وشبهة ملك النكاح كما إذا وطئ رجل امرأة زوجها بغير شهود (قوله ولا يراد الخ) أي ليس المراد بالافعال الحسية أن تكون حرمتها محسوسة غير متوقفة على الشرع فان الحرمة في الاحكام والاحكام عندنا تثبت بالشرع لا بدليل آخر سواء (قوله عن هذه الافعال) أي الحسية (قوله عند الاطلاق) انما قيد بهذا لان النهي المقيد بالقرينة يقع على ما اقتضته القرينة سواء كان نهيا عن الافعال الحسية أو عن الافعال الشرعية (قوله يقع الخ) لان القبح لعينه هو أصل القبح فيتبادر عن القبح عند الاطلاق (قوله الا اذا قام الخ) وأنت لا يذهب عليك أن وقوع النهي عن الافعال الحسية على القبح لعينه لما قيد بالاطلاق وعدم الموانع فلا يندرج فيه ما اذا قام الدليل على خلافه فلا يصح اخراجه لقوله الا اذا قام الخ اللهم الآن يقال ان الاستثناء منقطع (قوله لغيره) وهو الذي (قوله لقيام الدليل) (١٠٠) فانه قال الله تعالى ويسألونك عن المحيض قل هو أذى فاعتزلوا

التسلسل في المحيض الآية
فهذا يدل على أن النهي عن
الوطء حال الحيض للجوار
وهو الذي حتى لو قربها
ووجد العلق ثبت النسب
اتفاقا (قوله على القسم
الذي الخ) إجماع الى أن
الموصوف في كلام المصنف
محدوف (قوله على أنه)
أي المنهى عنه اذا كان
من الافعال الشرعية (قوله
وصفا) وانما خص الوصف
دون المجاور عملا بكال
القبح بقدر الامكان لان
الوصف غير منفك عن
المنهى عنه بخلاف المجاور
كذا قيل ثم اعلم ان هذا
أكثر وأشهر والأفانهي
عن الافعال الشرعية
قد يقع على القسم الذي

بواسطة عدم المحل شرعا والى ما قيل معنى في غيره وصفا كصوم يوم النحر فالنهي ورد لمعنى اتصل
بالوقت الذي هو محل الاداء وصفافوهاته يوم عید وضيافة والبيع الفاسد فالنهي ورد فيه لمعنى
اتصل بالبيع وصفافوهاته المساواة التي هي شرط جواز البيع والمساواة شرط زائد على البيع فتمامه
بوجود ركنه من أهله في محله والى ما قيل معنى في غيره مجاورا كالبيع وقت النداء فالنهي ورد
لمعنى الاشغال بالبيع عن السعي الى الصلاة وذلك بجوار البيع ولا يتصل به وصفا والصلاة في أرض
مغصوبة فالنهي لمعنى الغصب وهو يجاور الصلاة ولا يتصل به وصفافوهاته التقرير يأتي بعدهذا ان
شاء الله تعالى (والنهي عن الافعال الحسية يقع على القسم الاول وعن الامور الشرعية على الذي
اتصل به وصفا

نهي يقع على القسم الآخر فقال (والنهي عن الافعال الحسية يقع على القسم الاول) والمراد
بالافعال الحسية ما تكون معانيها المعلومة القديمة قبل الشرع باقية على حالها لا تتغير بالشرع كالقتل
والزنا وشرب الخمر بقيت معانيها وما هياتها بعد نزول التحريم على حالها ولا يراد أن حرمتها حسية معلومة
بالحس لا تتوقف على الشرع فالنهي عن هذه الافعال عند الاطلاق وعدم الموانع يقع على القبح لعينه
الا اذا قام الدليل على خلافه كالوطء حالة الحيض حرام لغيره مع انه فعل حسى لقيام الدليل (وعن
الامور الشرعية يقع على الذي اتصل به وصفا) عطف على قوله عن الافعال الحسية أي والنهي
عن الامور الشرعية يقع على القسم الذي اتصل به القبح وصفافيه يعمل على أنه قبح لغيره وصفا والمراد
بالامور الشرعية ما تغيرت معانيها الاصلية بعد ورود الشرع بها كالصوم والصلاة والبيع والاجارة
فان الصوم هو الامساك في الاصل وزيدت عليه في الشرع أشياء والصلاة هو الدعا يزيدت عليه أشياء
والبيع مبادلة المال بالمال فقط زيدت عليها أهلية العاقلين ومحلية العقود عليه وغير ذلك والاجارة
مبادلة المال بالمنافع زيدت عليه معلومية المستأجر والاجرة والمدة وغير ذلك فالنهي عن هذه الافعال

اتصل به القبح مجاورا كالنهي عن الصلاة في الارض المغصوبة كذا قال ابن الملك (قوله أشياء) وهي كون عند
الامساك امساك عن المفطرات الثلاثة وكونه من الصبح الى الغروب والنية (قوله زيدت عليه أشياء) كالركوع والسجود والقعود
والقيام وغيرها (قوله أهلية العاقلين) بأن يكون البائع والمشتري عاقلين عيزين (قوله ومحلية العقود عليه) كأن يكون
المبيع موجودا فلا ينقذ بيع المعدم وأن يكون مملوكا في نفسه فلا ينقذ بيع الكلا (قوله وغير ذلك) كان يسمع المتعاقدان
كلامهما فاذا قال المشتري اشتريت ولم يسمع البائع كلام المشتري لم ينقذ البيع كذا في العالم الكبرية (قوله معلومية المستأجر) أي
يكون محل المنفعة معلوما قال آجرتك احدي هاتين الدارين أو أحد هذين العبدين لم يصح العقد (قوله والاجرة) بالجر
أي معلومية الاجرة لا يمكن الاجر معلوما لا أدى الجهالة الى المنازعة (قوله والمدة) بالجر أي معلومية المدة أي مدة كانت وان
طالت كذا في الدر المختار (قوله وغير ذلك) كان تكون المنفعة مقدورا الاستيفاء حقيقة أو شرعا فلا يجوز استيفاء الا بكونه استيفاء على
منفعة غير مقدور الاستيفاء حقيقة ولا الاستيفاء على المعاصي لانه استيفاء على منفعة غير مقدور الاستيفاء شرعا كذا في العالم الكبرية
(قوله عن هذه الافعال) أي الافعال الشرعية

(قوله عند الاطلاق) أي عند عدم القرينة والموانع (قوله الا اذا دل الخ) الاستثناء منقطع على ما مر (قوله على كونه) أي المنهى عنه (قوله كالنهي عن بيع الخ) والدليل على ان بيع المضامين والملاقيح قبيح لعينه وباطل ان الركن للبيع وهو المبيع معدوم فلا يمكن وجود البيع على أن الماء قبل أن يخلق الله تعالى منه الحيوان ليس بمال والبيع مبادلة المال بالمال وصورته أن يقول بعث الولد الذي يحصل من هذا الفعل أو من هذه الناقه مثلاً وكان ذلك من بيوع الجاهلية فنهى النبي صلى الله عليه وسلم عنه ثم اعلم ان الشارح قال فيما ساقى ان المضامين جمع مضمونة وهي ما في أصلاب الآباء والفعول والملاقيح جمع ملقوحة وهي ما في أرحام الامهات من الاجنة وهذا شطط فان المغاميسل وزن جمع لمفعول صرح به في كتب التصريف فالمضامين جمع مضمون والملاقيح جمع ملقوح كقافي القاموس يقال لغت الدابة اذا حبلت وهو فعل لازم فلا يجيء اسم المفعول منه (١٠١) الاموصولا بحرف الجر فيقال ولدها ملقوح به لانهم استملوه بحذف

الجار (قال لان القبح الخ) دليل لقوله يقع على الذي الخ وحاصله ان النهي يقتضي القبح في المنهى عنه فقبحه ثبت اقتضاء ويقتضي امكانه ايضاف لابد من رعاية الامرين فلا يتحقق القبح على وجه يبطل به المقتضى بالكسر وهو النهي فان رعاية التبوع بحيث يبطل الاصل المتبوع قبيح حدا (قوله الدعوى الاخيرة) وهو أن المنهى عن الافعال الشرعية يقع على القبح لغیره وصفاً (قوله يقتضي القبح الخ) فالنهي المطلق عن الافعال الشرعية يدل عند الشافعي رحمه الله على بطلان تلك الافعال (قوله وهو الكامل) فان الكمال في القبح أن يكون في عين المنهى عنه

لان القبح ثبت اقتضاء فلا يتحقق على وجه يبطل به المقتضى (وهو النهي) اعلم أن النهي قد يكون عن الافعال الحسية كالزنا والقتل وشرب الخمر فانها أفعال تتحقق حساً من يعلم الشرع أو لا يعلمه ولا يتوقف وجودها على الشرع وقد يكون عن الامور الشرعية كالصوم والصلاة والبيع والاجارة ونحوها فالصوم لغة الامساك وزيد عليه الوقت والنيسة والطهارة من الحيض والنفس والايمان شرعا والصلاة لغة الدعاء أو تحرك الصلوات وزيد عليه في الشرع أشياء هي أركان كالقيام والقراءة والر كوع والسجود وشروط كالطهارة عن الحدث والخبث وستر العورة والاستقبال والنيسة وكذا زيد في البيع والاجارة على المعنى اللغوي أشياء شرعية بعضها يرجع الى الاهل وبعضها يرجع الى المحل فكانت هذه الاشياء أموراً شرعية لما أنها توقفت على الشرع ثم النهي المطلق اذا ورد عن الافعال الحسية يدل على كونها قبيحة في أنفسها المعنى في أعيانها بالاخذ لاف لان النهي كامل الولاية وله القدرة النافذة والحكمة البالغة فيقتضي النهي القبح في أعيانها اذ هي توجد مع القبح في أعيانها حساً الا اذا قام الدليل على خلافه حينئذ يصير قبيحاً معنئ في غيره كقافي قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن فقد علم أن النهي لمعنى مجاور في المحل وهو استعمال الذي يدل سياق الآية

عند الاطلاق يحمل على القبح الوصفى الا اذا دل الدليل على كونه قبيحاً لعينه كالنهي عن بيع المضامين والملاقيح وصلاة المحدث (لان القبح ثبت اقتضاء فلا يتحقق على وجه يبطل به المقتضى وهو النهي) دليل على الدعوى الاخيرة وبيانه يقتضي بسطاً وهو أن في النهي عن الافعال الشرعية اختلافاً فقال الشافعي رحمه الله انه يقتضي القبح لعينه وهو الكامل قياساً على الاول على ما يأتي وفن نقول أن النهي يراد به عدم الفعل مضافاً الى اختيار العباد فان كف عن المنهى عنه باختياره يثاب عليه ولا يعاقب عليه وان لم يكن ثمة اختيار سمي ذلك الكف نفياً ونسخاً لانها كما اذا لم يكن في الكوز ماء يقال له لا تشرب فهذا نفي وان قيل له ذلك بوجود الماء سمي نفياً فالاصل في النهي عدم الفعل بالاختيار والقبح انما يثبت في النهي اقتضاء ضرورة حكمة الناهي فينبغي أن لا يتحقق هذا القبح على وجه يبطل به المقتضى أعني النهي لانه اذا أخذ القبح قبحاً لعينه صار النهي نفياً ويبطل الاختيار اذا اختار كل شيء ما يناسبه فاختيار الافعال الحسية هو القدرة حساً أي بقدر الفاعل أن يفعل الزنا باختياره ثم

(قوله قياساً على الاول) أي على النهي عن الافعال الحسية فانه يقع عند الاطلاق على القبح لعينه (قوله مضافاً الى الخ) بحيث لو أقدم عليه المكلف لوجدته (قوله سمي ذلك الكف الخ) ولعدم تحقق الاختيار لا يثاب العبد في الامتناع عن المنسوخ فالامتناع عنه بناء على عدمه في نفسه لا تعلق له باختباره (قوله فهذا نفي) وكذا اذا قيل لا تبصر للاعني فانه نفي لانهي لانه محال والنهي عن المستحيلات عبث وأما النفي فهو ايمان ان الفعل لم يبق متصوراً لوجوده شرعاً كالتوجه في الصلاة الى بيت المقدس (قوله اذا أخذ القبح قبحاً الخ) كما هو عند الشافعي رحمه الله (قوله صار الخ) لانه اذا كان قبيحاً لعينه صار باطلاً ومحالاً أي لا يمكن وجوده شرعاً والنهي عن المستحيلات عبث فصار النهي نفياً (قوله اذا اختار الخ) دفع دخل مقدر تقرر به اننا لنسلم أنه اذا أخذ القبح في المنهى عنه اذا كان من الافعال الشرعية قبحاً لعينه صار نفياً ويبطل الاختيار لانه وان كان باطلاً ولم يمتنع شرعاً فليس فيه الامكان الشرعي والقدرة الشرعية لكن بقي فيه الامكان اللغوي والقدرة الحسية ولعل هذا القدر من الامكان يكون كافياً لوجود النهي فلا يبصر النهي

وهو في قوله تعالى قل هو أذى للمعنى فيه حتى لا يبطل به احصان حد القذف بالوطء في حالة الحيض
ويثبت به احصان الرجم والحمل للزوج الاول وكذا النهي عن الاستجماع باليمين ونحو ذلك لالعيته
بل للغير وان ورد النهي المطلق عن التصرفات الشرعية يقتضي فيها المعنى في غير النهي عنه ولكن
متصلا به حتى يبقى النهي عنه مشروعا بأصله بعد النهي كما كان قبل النهي ولكن صار فيجب بوصفه
لان القبح لم يثبت لغة بل يثبت ضرورة حكمة الناهي فكان ثابتا اقتضاء ضرورة تعميم مقتضى فيثبت
على وجه يكون محققا للمقتضى لامبطلاله وذافي أن يثبت القبح لغيره وصفا لانا اذا أثبتنا القبح للمعنى في
عينه كما قال الشافعي لا يبقى مشروعا فيبطل المقتضى بناء على تحقق المقتضى الذي ثبت ضرورة صحة
المقتضى وبطلان المقتضى يقتضي بطلان المقتضى فيبطلان وهذا لان النهي بعقد تصور المنهي
عنه لانه مراد به عدم الفعل مضافا الى اختيار العبد حتى يشأ اذا امتنع عنه ويعاقب اذا ارتكبه
لانه ابتلاء كالامر وانما يتحقق الابتلاء اذا بقي الاختيار وهذا انما يكون اذا كان المنهي عنه متصورا
وتصور المشروع بشرعيته فاذا كانت مشروعيته لا يتصور وجوده شرعا ولما أفاد النهي التصور أفاد
بقاء المشروعية حتى يتمكن العبد من الانتهاء عنه تعظيما للماهي وهذا بخلاف النسخ فانه لاعدام
المشروعية ورفعها لا باختيار من العبد فكان امتناع العبد فيه بناء على عدمه وفي النهي عدمه
بناء على امتناعه فكانا في طرفي نقيض فلم يحجز أن يجعلوا واحدا بل يجب اثبات أصل النهي موجبا
للانتهاء واثبات المقتضى بحسب الامكان على وجه لا يبطل به الاصل وهو أن يجعل القبح وصفا
للمشروع فيصير مشروعاً بأصله غير مشروع بوصفه فيصير فاسدا وهذا بخلاف النهي عن الافعال
الحسية لانها تبقى مع صفة القبح فانه ليس من ضرورة حرمتها وقبحها عدم تكونها فقلنا بالقبح
لعينها ومن ضرورة تحريم العقود الشرعية بقاء شرعيتها اذ لا تكون لها اذ لم تبقى مشروعية
ويدون التكون لا يتحقق تحريم الفعل وكذا في العبادات ولاتنافي فالمشروع يحتمل الفساد
بالنهي كالاحرام الفاسدان أحرم مجامعا أو جامع المحرم فانه يبقى أصله ويلزمه المضى والطلاق
الحرام والصلاة الحرام والصوم الحرام في يوم الشك فوجب اثبات القبح على هذا الوجه رعاية لتسازل
المشروعات ومحافظة حدودها فمخرجة المقتضى أن يكون تابعا للمقتضى معمله لامبطلاله والنسخ
تصرف في المحل بالرفع والنهي تصرف في الخطاب بالمنع (ولهذا كان الربا واسا والبيع
الفاسدة وصوم يوم النحر مشروعا بأصله غير مشروع بوصفه لتعلق النهي بالوصف لا بالاصل)
وهذا لانه لا يخل في ركن البيع وأهله ومحلله لانه مبادلة المال بالمال بالتراضي وانما الفساد باعتبار

يكف عنه نظر الى نهى الله تعالى فيكون القبح ثمة لعينه واختيار الافعال الشرعية أن يكون اختيار
الفعل فيه من جانب الشارع ومع ذلك ينهأ عنه فيكون ما ذوقا فيه ومنوعا عنه جميعا ولا يجتمعان قط الا
أن يكون ذلك الفعل مشروعا باعتبار أصله وذاته وقبحا باعتبار وصفه ولا يكتفي في هذه الافعال
الشرعية الاختيار الحسي كما كان في القسم الاول والشافعي رحمه الله اذ قال بكال القبح أعنى لعينه
ذهب الاختيار الشرعي وبقي الاختيار الحسي وهو لا يتفقا فصار النهي نفيا ونسما وبطل المقتضى لرعاية
المقتضى وهو قبيح جدا هذا هو غاية التحقيق في هذا المقام ثم قرع على الاصل الذي مهده فقال (ولهذا
كان الربا واسا والبيع الفاسدة وصوم يوم النحر مشروعا بأصله غير مشروع بوصفه لتعلق النهي
بالوصف لا بالاصل) أي لاجل أن النهي عن الافعال الشرعية يقتضي القبح لغيره وصفا كأن هذه
الامور المذكورة مشروعة باعتبار الاصل دون الوصف فان الربا هو معاوضة مال بغيره فيه فضل
يستحق بعقد المعاوضة لا أحد الجانبين وهذا مشروع باعتبار ذاته الذي هو العوضان وانما الفساد فيه

نفيا (قوله ثمة) أي في الافعال
الحسية (قوله فيكون)
أي الفعل الشرعي المنهي
عنه (قوله ذلك الفعل)
أي المنهي عنه (قوله
مشروعا) لتحقق أركانه
(قوله في القسم الاول) أي
في الافعال الحسية (قوله
ذهب الاختيار الخ) فصار
محالا والمحال لا يتعلق به
النهي (قوله وهو لا يتفقا)
أي في الافعال الشرعية
فان الاختيار الحسي ليس
مناسب للافعال الشرعية
فاختيار كل شيء ما يناسبه
(قوله وهو الخ) أي بطلان
المقتضى بالتكسر لرعاية
المقتضى بالقبح قبيح جدا
لانه يصبر عا ئدا على
موضوعه بالنقض لانه اذا
بطل المقتضى بطل المقتضى
مع أنه قد أثبت (قوله
الاصل الخ) وهو ان النهي
عن الافعال الشرعية يحمل
على القبح لغيره وصفا قال
البيوع الفاسدة) البيع
الفاسد ما في غير ركنه
خل وما في ركنه خل فهو
باطل (قال وصوم يوم
النحر) وكذا صوم يوم عيد
الفطر وأيام التشرى
(قوله معاوضة مال الخ)
ايه الى أن المراد بالربا في
المتن بيع الربا بالفضل

(قوله لأجل الفضل الخ) أذهب هذا الفضل فانت المساواة المشروطة لجواز بيع الجنس بالجنس وهذا الفضل تبع فصار كالوصف
(قوله كالبيع بشرط الخ) فهذا البيع في معنى بيع الربا لأنه عبارة عن الفضل الخالي عن العوض المستحق بعقد المعاوضة وهذا
الشرط بهذا الطريق فأخذ حكمه ثم الفضل في الرأب والشرط في هذا المبيع إذا دخل في البيع صار من حقوقه فكان كوصفه فلا
يحصل به الخلل في ركن البيع لوجود المحل وأهلية العاقدين فصار نفس البيع مشروعاً وانما الفساد لعرض الوصف (قوله
لا يقتضيه العقد) احتراز عن شرط يقتضيه العقد فانه لا يوجب (١٠٣) فساد البيع كشرط أن يملك المشتري

المبيع (قوله وفيه نفع
لأحد المتعاقدين) للبائع
كما إذا باع عبداً على أن
يستخدمه البائع شهراً
أو داراً على أن يسكنها أو
للمشتري كما إذا اشترى
توباً على أن يخطبها البائع
فيمسك المشتري (قوله وللعقد
عليه) أي للمبيع كشرط
أن لا يبيع المشتري العبد
المشتري فإن العبد يبعثه
أن لا تتداوله الأدي (قوله
هو أهل الاستحقاق) أي
من أهل أن يثبت له حق
على الغير ويقع منه
الخصومة وطلب الحق
بأن يكون آدمياً وأما إذا لم
يكن المعقود عليه من
أهل الاستحقاق فلا ضرر
فيه كما إذا باع فرساً بشرط
أن يعلفه المشتري كل
يوم كذا من الشحير
(قوله والبيع بالخـ الخ)
معطوف على المحرور في
قوله كالبيع الخ ثم أعز
الخمر مال لأن المال ما عيّل
إليه الطبع ويدخل وقت
الحاجة أو ما خلق لمصالح
الأدي ويجري فيه الشح

الفضل الذي يعدم المساواة الواجبة بالحديث والشرط الفاسد في معنى الرأب لأن المفسد شرط ينتفع به
أحد المتعاقدين أو المعقود عليه ولهذا قلنا في قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً إن النهي بعدم
وصف شهادته وهو الأداء ولا يعدم أصل شهادة القاذف حتى ينقصد النكاح بشهادته وكذا يبيع العبد
بالخمر مشروع بأصله لوجود ركنه وهو قوله بعت واشتريت في محله وهو العبد غير مشروع بوصفه وهو
الخن لأنه تبع والمبيع أصل حتى لا يشترط وجود الثمن والقدرة عليه ويبقى بعده لا كخلاف المبيع
وإذا كان تبعاً صار بمنزلة الأوصاف لأنها أتباع أيضاً ولأن الخمر مال لأن المال غير الأدي خلق لمصلحته
ويجوز فيه الشح والصفة غير متقوم لأن المتقوم ما يجب إبقاؤه بعينه أو بقيته وهي ليست بهذه الصفة
في حق المسلم فصح غنم من حيث أنه مال ولم يصلح من حيث أنه غير متقوم فصار فاسداً وكذا إذا اشترى خراً
بعبد لأن كل واحد منهما ممن لصاحبه فصار فاسداً موجباً لحكمه في محل يقبله وهو العبد غير موجب في
محل لا يقبله وهو الخمر حتى لا يملك الخمر وإن قبضها بحكم العقد بخلاف المبيع بالميتة والدم فانه ليس بمال
في الدين السماوي وإن كان الكفار يتولونه أما الخمر أو الخنزير فهو مال في الدين السماوي وكذا جلد
الميتة ليس بمال ولا يمتنع بدله لأنه جزء الميتة فاعتبر بكله ولهذا لا يضمن من تلقه وانما يحدث المسألة فيه
بصنع مكسب وهو الدباغة أما لو ترك كذلك فانه يفسد وصوم يوم النحر وأيام التشريق حسن مشروع
بأصله وهو الامسالة لله تعالى في وقته لانه وقت اقتضاء الشهوة كسائر الأيام غير مشروع بوصفه وهو
الاعراض عن الضيافة الموضوعة في هذا الوقت إذ الناس أضياف الله تعالى في هذا اليوم ألا ترى أن
الصوم يقوم باليوم ولا يقع فيه وانتهى يتعلق بوصفه وهو انه يوم عيد فصار فاسداً ومعنى الفاسد ما هو
مشروع بأصله غير مشروع بوصفه كالفساد من الجواهر فإن اللحم إذا تغير وبقي صالحاً للغذاء يقال لحم
فاسد وإذا لم يبق صالحاً للغذاء يقال باطل ولهذا صح الذر به لانه التزام ما هو عبادة مشروعة في الوقت وانما
لا يلزم بالشروع في ظاهر الرواية لأن الشارع في الصوم مباشر للعصية لانه بنفس الشروع يصير صاعماً
حتى يحث به الخائف والصوم منهي فأمر بقطعه من قبل الشارع فاستحال أن يؤمر باتعاه أما الناذل
يصبر من تكاليفه عنه بنفس الذر لانه التزم بالنذر قرينة حالصة وانما وصف المعصية متصل به فعلاً
لأنه من كراهات من ضرورات المباشرة لامن ضرورات إيجاب المباشرة والصلاة وقت طلوع
الشمس ودلو كهما مشروعة بأصلها إذا وقع في أركانها وشرطها فركنهما القيام والقراءة والركوع
والسجود وشرطها الطهارة والستر والاستقبال والنية وهي موضوعة للتعظيم عقلاً وشرعاً والوقت
صحيح بأصله غير صحيح بوصفه وهو انه وقت مقارنة الشيطان الشمس لما روى عن النبي عليه السلام

لأجل الفضل المشروط وهكذا حال سائر البيوع الفاسدة كالبيع بشرط لا يقتضيه العقد وفيه نفع
لأحد المتعاقدين أو المعقود عليه الذي هو أهل الاستحقاق والبيع بالخمر ونحوه كل ذلك مشروع باعتبار ذاته

والصفة بخلاف الخمر كذلك فصار مالاً لكنه غير متقوم فإن المتقوم ما يحل الانتفاع به شرعاً والشارع منع عن تسليم الخمر وتسليمه والانتفاع
به فصار غير متقوم ففي البيع بالخمر جعل الخمر متأو هو يصلح للتمتع لكونه مالا فيه صح البيع لكنه يمتنع تسليمه فجاء الخلل في هذا البيع
من جهة الثمن والخن يكون غير مقصود بل يكون ذريعة إلى المقصود فإن المقصود هو المبيع ولذا يشترط القدرة على المبيع ولا يشترط
القدرة على الثمن مع أن الانتفاع بالاعيان لا بالأثمان فهذا الاعتبار صار الثمن من جملة الأوصاف والشروط فجاء الخلل من الشرط
فصار هذا البيع بيعاً فاسداً لا باطلاً لتحقيق الركن وهو الإيجاب والقبول الصادران من الأهل مضاهياً إلى المحل وهو البيع (قوله ونحوه)

أنه منهي عن الصلاة عند طلوع الشمس وقال أنها تطلع بين قرني الشيطان وإن الشيطان يزينها في عين من يعيدها حتى يسجد لها فإذا ارتفعت فارقتها فإذا كان عند قيام الظهر فارقتها إذا مالت فارقتها فإذا دنت للغييب فارقتها فإذا غربت فارقتها فلا تصلوا في هذه الاوقات (س) الصلاة تضمن بالشروع في الوقت المنهي والصوم لا يضمن مع أن النهي فيهما باعتبار صفة الوقت (ج) النهي هنا باعتبار صفة الوقت لأنه منسوب إلى الشيطان لأن الصلاة لا توجد بالوقت لان وجودها بأركانها والوقت ظرفها لا معيارها فصارت الصلاة ناقصة لافساده وتضمن بالشروع والصوم يقوم بالوقت ويعرف به لأنه معياره ويذكر في حده فيقال هو الامسالة عن المفطرات الثلاث ثم ارجع النية فازداد الاثر فصار فاسدا فلم يضمن بالشروع (س) فينبغي أن يتأدى به الكمال كالنهي عن الصلاة في أرض مغسوبة (ج) النهي ثمة لمعنى الشغل وهو ليس بصفة للصلاة ولا للوقت بل هو مجاور للصلاة فالصلاة قائمة بالمصلي والشغل قائم بالشاغل فكانا وصفتين لوصف واحد فكانا مجاورين فيتأدى به الكمال وهنا النهي باعتبار صفة الوقت والوقت سبب للصلاة إذا السبب هو البقاء وأقيم الوقت مقامه تنسيها فازداد الاثر إذا نقصان في السبب يؤثر في المسبب فلم يتأجب الكمال فالخامس أن اتصال الوقت بالصلاة دون اتصال الوقت بالصوم وفوق اتصال المكان بالصلاة إذا المكان ليس بسبب ولا معيار فيفسد الصوم ولا يضمن بالشروع ولا يتأدى به الكمال والصلاة في أرض مغسوبة لا تنفسد وتكره وتضمن بالشروع ويتأدى به الكمال وفي الوقت المكروه كذلك غيراته لا يتأدى به الكمال (س) ينبغي أن لا تصح الصلاة في أرض مغسوبة كما قال أحدو بعض المتكلمين وأهل الظاهر والزيدية ونحو الذين الرأى لان الصلاة تشمل على قيام وقعود وركوع وسجود وهي حر كات وسكيات والحركة شغل حين بعد أن كان في حين آخر والسكون شغل حين واحد في أربعة فاشغل الحيز بما هيتهما وهما جزأ الصلاة وجزء الجزء وشغل الحيز في هذه الصلاة منهي عنه فكان جزء هذه الصلاة منهيًا عنه فاستحال أن يكون مأمورا به فلم تكن هذه الصلاة مأمورا بها إذا الأمر بالكل أمر بالجزء (ج) جهة كونها صلاة تغاير جهة كونها غصبا ولهذا تنفك الصلاة عن الغصب والغصب عن الصلاة فجواز أن يؤمر بهما من حيث أنها صلاة وينهى عنها من حيث أنها غصب ولأنه لو كان كذلك لامتنع النهي عن فعل ما لان نفس الفعل مأمور به لأنه جزء من الفعل المأمور به وكل منهي عنه فرد من أفراد نفس الفعل والدليل على صحته أنه لا يؤمر بقضاءها بالاجماع (س) الفرض يسقط عندها لأنها (ج) الحكم بعدم وجوب القضاء حكم بصحتها إذا الحكم بسقوط القضاء عندها مع الحكم بالفساد كالحكم بفساد صلاة المحدث وعدم وجوب القضاء بناء على أن الفرض يسقط عندها لأنها وفساده لا يخفى على كل ذي لب وكذا النهي عن البيع وقت النداء متعلق بما ليس بوصف له وهو ترك السعي وهو ينقل عن البيع والبيع عنه (والنهي عن بيع الحر والمضامين والملاقيح ونكاح المحارم مجاز عن النفي

كالمبيع بالقيمة مع السكون عن الثمن (قوله فيكون) أي المبيع الفاسد (قوله بعد القبض) أي قبض المشتري المبيع (قوله مشروع باعتبار الخ) فإن في الصوم أي الامسالة عن المفطرات الثلاثة مع النية حصول التقوى كما قال الله تعالى لعلمكم تتقون وفيه معرفة قدر النعم وفيه انتفاء حرارة الشهوة (قوله المحارم) كالام وأم الام (قوله لا يقع) أي النهي (على القبح لغيره) فبطل ما قلتم من أن النهي عن الافعال الشرعية يقع على القبح لغيره وصفا (قوله والنهي عن بيع المحارم) لا يقال ان هذا تكرار لأنه ذكر فيما تقدم أن بيع المحرقيح لعينه فلا يكون مشروعا بأصله لانا نقول ذلك هناك باعتبار أقسام القبح وههنا باعتبار ما ورد على القاعدة به سؤال كذا قيل (قال مجاز الخ) للاتصال بين النفي والنهي صورة لوجود حرف النفي فيهما ومعنى لان الاعداد منظور فيهما وان كان اقتضاء النهي العدم من قبل العبد بالاختيار واقتضاء النفي العدم من الاصل (قوله ما في أصلا ب الخ) جمع صلب بعنى استغوان پشت

وانما الفساد باعتبار الشرط الزائد فيكون مفيدا للثبوت بعد القبض وكذا صوم يوم النحر مشروع باعتبار كونه صوما وغير مشروع باعتبار الوصف الذي هو الاعراض عن الضيافة فتعلق النهي في كل ذلك بالوصف لا بالأصل ثم ههنا سؤال مقدر على أبي حنيفة رحمه الله وهو أن بيع الحر والمضامين والملاقيح ونكاح المحارم من الافعال الشرعية مع أن ههنا لم يقع على القبح لغيره بل على القبح لعينه عندكم فأجاب عنه المصنف رحمه الله وقال (والنهي عن بيع الحر والمضامين والملاقيح ونكاح المحارم مجاز عن النفي) فالحر عام من أن يكون حرا لأصل أو حر العاقبة والمضامين جمع مضمونة وهو ما في أصلا ب

(قوله حرمة القرابة) حرمة الام وان علت وتزمت البنت وان سفلت (قوله أو حرمة المصاهرة) وهي أربع حرمان حرمة أبي الواطئ وابنه على الموطوءة وحرمة أم الموطوءة وبنتها على الواطئ والمصاهرة يدانان حصري كذا في الصراح (قوله بطريق المجاز) من قبيل استعمال صيغة الانشاء أعني النهي في الاخبار أعني النفي (قال فكان نسخا) قال ابن الملك ولقاتل أن يقول أن أراد بالنسخ الاعداد فقد عرف ذلك من جعله مجازا عن النفي فلا حاجة الى (١٠٥) التطويل وان أراد به النسخ المصطلح وهو

بيان انتهاء الحكم الشرعي
فذلك موقوف على
مشروعية هذه الامور قبل
النهي وذا غير معلوم انتهى
ويمكن أن يقال ان المبراد
هو الاول وقوله فكان
نسخا لباثة وتصريح وليس
هذا تطويلا ومثله غير
نادر في كلام الفقهاء تدبر
(قوله نسخا) أي اعداما
وابطلا (قوله هؤلاء) أي
الحرم والمضامين والملاقيع
ليسوا بمال وقد مر حال
مالبة الحرف قد ذكر (قوله
وهن) أي المحارم محرمات
ورده في الصبح الصادق
بأن نكاح المحارم نكاح
حقيقة لان نكاحهن
كان جائزا في الشرع السابق
وبالنسخ لا يبطل المحلصة
فالمحل قابل كيف وان
النكاح ليس الا الزواج
بين الرجل والمرأة لا غير
انتهى (قوله نسخا اصطلاحيا)
وهو بيان التبديل وسجي
(قوله وبعضها) كنكاح
الاخت (كان في شريعة
آدم عليه السلام) في
التوضيح نكاح الاخت من
بطن واحد لم يكن جائزا في

فكان نسخا لعدم محله) لان محل البيع المال المملوك المتقوم ومحل النكاح غير المحرم فكان النهي مجازا عن النفي لمشاكلة بينهما صورة لوجود حرف النفي فيهما ومعنى لان الاعداد مطلوب فيهما ولهذا صح العكس في قوله تعالى فلا رفث الآية وكذا صوم البالي منسوخ لان الصوم شرع للابتناء وقد تعذر الوصال فاخص النهي به لانه لا مشقة في الامساك لبالا لانه على وفق العادة ومبنى العبادة على خلاف هوى النفس (س) النكاح بتعريفه منهي لقوله عليه السلام لانكاح الا بشهود والمراد لا تنكحوا والامام وجد نكاح ما بدون الشهود لما عرف ولو اراد به نفي النكاح الشرعي لما ثبت به الاحكام الشرعية نحو وجوب العدة وثبوت النسب وسقوط الحد (ج) هو نفي لوجود صيغته فكان نسخا وابطلا وثبت تلك الاحكام بناء على شبهة العقد لوجود ركن العقد من الاهل في المحل وهي احكام تثبت بالشبهة ولان النكاح شرع للملك ضروري لا ينفصل عن المحل حتى لا يصح عند الحرمة المقارنة ويبطل بالحرمة الطارئة وموجب النهي التحريم فثبتت الحرمة ضرورة النهي واذا ثبتت الحرمة انتفى المحل لمضادة بينهما واذا انتفى المحل انتفى الملك ضرورة انه لا ينفصل عنه واذا انتفى الملك انتفى النكاح ضرورة انتفاء ما شرعه اما البيع فشرع للملك البين وهو ليس بضروري وينفصل عن المحل حتى شرع في موضع الحرمة وفيما لا يحتل المحل أصلا كالامة المجوسية والعبد والبهيمة والخمر فلا يلزم من انتفاء المحل انتفاء الملك فلا ينتفى البيع واذا بقي البيع بقي بحكمه وهو الملك وأما بيان ان ملك النكاح ضروري فلا لانه استيلاء على جزء الخثرة وهي المالكة بجميع أجزائها فلا تصير بمملوكة للتنافي بينهما اذ المالكية أمانة القدرة والمالوكية سمة العجز وبينهما تناقض غير أن الشرع حكم ببقاء جنس بني آدم الى مدة وبقاؤه بقاء النسل وذا لا يكون الابا توالد ولا يتحقق الا بطريق خاص فثبت الملك له عليهما ضرورة افادة المحل ولهذا لا يظهر في حق التملك من الغير والانتقال الى الورثة ولهذا كان العقر لهاله (وقال الشافعي في البابين ينصرف الى القسم الاول قولاً بكال القبح

الآباء والملاقيع جمع ملقوحة وهو ما في أرحام الامهات والمحارم عام من أن يكون حرمة القرابة أو حرمة المصاهرة وبالجملة فالنهي عن هؤلاء محمول على النفي بطريق المجاز (فكان نسخا لعدم محله) أي فكان هذا النهي كله نسخا للشرعية لعدم محل النهي اذ محل البيع هو المال وهو ليسوا بمال ومحل النكاح الحملات وهن محرمات بالنص وفي اراد لفظ النسخ بعد النفي تنبيه على ترادفهما ههنا ويمكن أن يكون نسخا اصطلاحيا عندهم من يقول ان رفع الاباحة الأصلية ورفع ما في الجاهلية أو في الشرائع السابقة يسمى نسخا لان بيع الحر كان في شريعة يوسف وبيع المضامين والملاقيع كان في الجاهلية ونكاح بعض المحارم كان في الجاهلية وبعضها في الاديان السابقة (وقال الشافعي رحمه الله في البابين ينصرف الى القسم الاول) شروع في بيان مذهب الشافعي رحمه الله يعني ان عنده النهي في كل من الافعال الحسبية والافعال الشرعية ينصرف الى القبح لعينه فحرمة الزنا والخمر وحرمة صوم النحر عنده سواء (قولاً بكال القبح) حال بمعنى الفاعل أي حال

(١٤ - كشف الاسرار أول) شريعة آدم عليه السلام وكانت السنة الالهية ولادة ذ كرمع أنبي بطن واحد والمشروع أن يتزوج كل ذ كرابن من بطن آخر وكان النكاح بين التوأمين حراما (قوله سواء) مع ان الزنا وشرب الخمر من الافعال الحسبية وصوم يوم النحر من الافعال الشرعية فكل من هذه الافعال ليس مشروعاً أصلاً عند الشافعي لا وصفها ولا أصلا بل يكون باطلا (قال قولاً بكال القبح) فان النهي مطلق فينصرف الى القبح الكامل وهو القبح لعينه فان القبح لغیره الوصفى قبح من وجهه دون وجهه فلا يكون

كاملًا (قال كمالنا الخ) تنظير لما تقدم وقياس لقبح المنهي عنه على حسن المأمور به (قوله فلا يكون الخ) للقبح لعينه (قوله عنده) أي عند الشافعي رحمه الله (قوله ولا يبيع الفاسد الخ) للقبح لعينه (قال حقيقة) ولهذا لا يصح نفسه بأن يقال نهى الشارع لا يقتضي القبح فإن قلت إن صيغة النهي ليست موضوعا لاقتضاء القبح فكيف يقال إن النهي في اقتضاء القبح حقيقة قلت إن المراد أن النهي في اقتضاء القبح كالحقيقة في الزوم وعدم المناقضة فتأمل (قوله أن يكونا) أي النهي والأمر (قوله عطف على قوله فلا يكونا) القبح الخ) وفي مسير الدائر عطف على قوله كمالنا الخ فجيئ فانه لا أثر للعطف عليه في المتن (قوله كما هو منه الظاهر) للقرب وهذا مرتبط بالمتن لا بالنفي (قوله أحكامه) أي أحكام المنهي فإن من أحكام المنهي كونه المنهي عنه معصية وغير مشروعة (قوله مقتضاه) أي مقتضى النهي فإن مقتضاه القبح (قوله وقد عرفت جوابهما) أما الجواب عن الدليل الأول فهو أن القول بكمال القبح غير ممكن ولا بصير المنهي نفيًا على ما مر تقريره والنهي وإن كان مقابلا للأمر لكن لا نسلم وجوب تقابل أحكام المتقابلات حتى يلزم أن الحسن في المأمور به عند الإطلاق عيني (١٠٦) فكذلك يكون القبح في المنهي عنه لعينه وأما الجواب عن الثاني فهو

كما قلنا في الحسن في الأمر لأن النهي في اقتضاء القبح حقيقة كالأمر في اقتضاء الحسن ولأن المنهي عنه معصية فلا يكون مشروعا لما بينهما من التضاد ولهذا قال لا تثبت حرمة المصاهرة بالزنا عنه كونه فائلا بكمال القبح وهو القبح لعينه أو مفعوله أي لأجل قوله بكمال القبح (كما قلنا في الحسن في الأمر) لأن من مذهبننا أن الأمر المطلق الخالي عن القرينة يقع على الحسن لعينه قوله بكمال الحسن فلا يكون صوم يوم العيد سببا للثواب عنده ولا يبيع الفاسد موجبا للثلاث بعد القبض وانما شبه الشافعي رحمه الله النهي بالأمر (لأن النهي في اقتضاء القبح حقيقة كالأمر في اقتضاء الحسن) فينبغي أن يكونا على السواء (ولأن المنهي عنه معصية فلا يكون مشروعا لما بينهما من التضاد) عطف على قوله فلا يكونا بكمال القبح لاعتدائه في اقتضاء القبح حقيقة كما هو منه الظاهر وهو دليل ثان للشافعي رحمه الله باعتبار ترتيب أحكامه وآثاره كما أن الأول دليل باعتبار تقدم مقتضاه وشرطه والفرق بين المسلكين بين وقد عرفت جوابهما فمما تقدم في ضمن تقريرنا (ولذا قال لا تثبت حرمة المصاهرة بالزنا) هذا شروع في تفريعات الشافعي رحمه الله على مقدمة مطوية نشأت من قوله فلا يكون مشروعا أي ولأن المنهي عنه سواء كان حسيبا أو شرعيا لا يكون مشروعا بنفسه ولا سببا للمشروع آخر قال الشافعي رحمه الله لا تثبت حرمة المصاهرة بالزنا لأن الزنا حرام ومعصية فلا يكون سببا لنعمة هي حرمة المصاهرة لأنها تلحق الأجنبية بالأمهات وقد من الله تعالى بهما علينا حيث قال وهو الذي خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا فلان تثبت حرمة المصاهرة إلا بالسكاح وهي أربع حرمت حرمة أب الواطئ وابنه على الموطوءة وحرمة أم الموطوءة وبنها على الواطئ فهذه الحرمات الأربع عنده لا تتعلق إلا بالوطء الحلال وعندنا كما تثبت بالنسكاح تثبت بالزنا ودواعيه من القبلة واللس والنظر إلى الفرج الداخل بشهوة وذلك لأن دواعي الزنا مفضية إلى الزنا والنافع من الزنا جرحه مع أن الظاهر معصية فبيحة اللهم الآن يقال من قبل الشافعي رحمه الله تعالى إن الكلام إلى

أن يكون المنهي عنه معصية أم لا وصفها ممنوع بل هو معصية وصفها لقبح الوصف ومشروع باصلا ولا خلافا للحديثين لاتصاف وهذا كالعبد إذا قال له سيده خط لنا الثوب ولا تسافر فساقر وخطا فهو مطيع وعاص ولا منير (قوله ولا سببا للمشروع آخر) فإن بين المشروع والمعصية منافية وأحد المتنافيين لا يكون سببا لآخر ولنا في المقدمة الأخيرة كلام فانه يجوز أن يكون أحد المتنافيين سببا لآخر والشافعي رحمه الله يتزلزل فيها فانه قال إن الظاهر سبب للكفارة

الزاجرة مع أن الظاهر معصية فبيحة اللهم الآن يقال من قبل الشافعي رحمه الله تعالى إن الكلام إلى الحكم الشرعي الذي هو مطلوب عن السبب لافي الحكم الزاجر والكفارة حكم شرعي زاجر (قوله ومعصية) وقبح لعينه فانه من الأفعال الحسية (قوله لأنها) أي لأن حرمة المصاهرة وهذا دليل على أن حرمة المصاهرة نعمة (قوله من الماء) أي المني بشرنا فجعله نسبا أي ذان نسب وصهرا أي ذان صهر بان يتزوج ذكرا كان أو أنثى طلبا للنسب كذا في الجلائن والصهر بالكسر خسر وشوى دختر كسى والمصاهرة دأما دخسرى كردن كذا في منتهى الأرب (قوله وهي) أي حرمة المصاهرة (قوله عنده) أي عند الشافعي رحمه الله (قوله ودواعيه) أي دواعي الزنا وأسبابه (قوله بشهوة) متعلق بالنظر وأما القبلة فالأصل فيها الشهوة ولذا قال في تنوير الابصار قبل أم امرأته حرمت عليه ما لم يظهر عدم الشهوة وفي المس لا ما لم تعلم الشهوة انتهى وفي الدر المختار والعبارة للشهوة عند اللس والنظر لا بعدهما وحد الشهوة فيهما تحرك كنهه أو زيادته به بقى وفي امرأته ونحوه تحرك قلبه أو زيادته وفي الجوهرة لا يشترط في النظر إلى الفرج تحرك آتته به بقى وانما قيد الفرج بالداخل لأن الاحتراز عن الفرج الخارج منعذرة سقط اعتبارها كذا قال الطحاوي ورأيت نسخة مكتوبة بيد الشارح ليس فيها قيد الداخل فاللام على الفرج يكون للعهد تدبر

(قوله والولد هو الأصل الخ) وتكون الولد بجزء منه ليس من أفعال العبد بل هو بعض خلقه تعالى فلا يكون منه باعثه وهو سبب الحرمة المصاهرة فليس انتهى عنه سبب اللشروع وأما الزنا فسيبته لهذه الحرمة إنما هو بالعرض ولا اعتداد لهذه السببية (قوله إذا كانت) أي الولد وتأنيت الضمير لرعاية الخبر (قوله إذا كان) أي الولد (قوله ثم تعدى) أي هذه الحرمة (قوله إلى طرفي) أي إلى طرفي الولد وهما الأب والأم لا غير لأن حرمة أمهات الموطوءة وبناتها لا تعدى من الولد إلا إلى الأب الواطئ وكذلك حرمة آباء الواطئ وبناته لا تعدى من الولد إلى الأم الموطوءة حتى لا يحرم أم الموطوءة وأجدتها على أبي الواطئ وأجدته فسقطت هذه الحرمة في حق الاجداد والجدان لأنه أمر حكيم ضعيف فلا يعتبر في حق الآباء كذا في بعض الشروح (قوله قبيلة الخ) أي الأصول والفروع (قوله بينهما) أي بين الواطئ والموطوءة (قوله فتكون قبيلته الخ) فيه أن هذا الوجه يقتضي أن يتعدى جميع الحرمات الثابتة في حق الولد إلى الأب والأم فيحرم حالة الولد على الوالد كحرمها على الولد ويحرم عم الولد على أم الولد كما يحرم على الولد إذا كانت أمي فتأمل (قوله فعلى هذا الخ) هذا اعتراض تقريره أن الموطوءة لما كانت جزءاً من الواطئ والواطئ جزء من الموطوءة فينبغي أن تثبت الحرمة بين الواطئ والموطوءة مرة أخرى أي بعد قولنا الولد لأن الاستئناح بالجزء مكرام لقوله تعالى في بنتي وراثة ذلك فأولئك هم العادون (قوله ولكن الخ) هذا جواب تقريره أن وطء الموطوءة مرة أخرى إنما جاز دفعه للعرج ضرورة إبقاء النسل ١٠٧ فسقط رعاية البعضية كما سقطت حقيقة البعضية في حق آدم وحواء عليهما السلام

ولا يفيد الغصب الملك ولا يكون سفراً المعصية سبباً للرخصة

إلى الولد والولد هو الأصل في استحقاق الحرمات أي يحرم على الولد أولاً الأب الواطئ وابنه إذا كانت أمي وأم الموطوءة وبنتها إذا كان ذكراً ثم تعدى من الولد إلى طرفيه فتحرم قبيلة المرأة على الزوج وقبيلة الزوج على المرأة لأن الولد أنشأ بجزءية واتحادا بينهما ولهذا يضاف الولد الواحد إلى الشخصين جميعاً فصارت كأن الموطوءة جزء من الواطئ والواطئ جزء منها فتكون قبيلته قبيلتها وقبيلة الواطئ قبيلته فعلى هذا كان ينبغي أن لا يجوز وطء الموطوءة مرة أخرى ولكن إنما جاز ذلك دفعاً للعرج وكذا تعدى هذه من الزنا إلى أسبابه فالزنا وأسبابه إنما يفيد حرمة المصاهرة بواسطة الولد لمن حيث أنه زنا كما أن التراب إنما يظهر الأحداث لأجل قيامه مقام الماء لمن حيث نفسه (ولا يفيد الغصب الملك) عطف على لا تثبت وتقر بغير ثالث للشافعي رحمه الله وذلك لأن الغصب حرام ومعصية فلا يكون سبباً لحرمة مشروع وهو الملك إذا هلك المغصوب وقضى عليه بالضمان وعندنا يملك الغاصب المغصوب بعد الضمان فملكاً كسأبه السابقة في يده وينفذ بيعه الماضي لأنه لو لم يملك الغاصب المغصوب بل بقي في ملك المالك لاجتماع البدلان في ملكه وهو الأصل مع الضمان وذلك لا يجوز فلما ملك المالك الضمان يجب أن يملك الغاصب المغصوب فالضمان عنده بمقابلة اليد الفاتنة عن الملك وعندنا بمقابلة الملك الفاتنة إلا في المدبر فإنه إذا غصب رجل مدبراً أحد وهلك في يده يضمنه ولا يملكه جبراً ليد الفاتنة (ولا يكون سفراً المعصية سبباً للرخصة) تقرير ثالث للشافعي رحمه الله وذلك لأن سفراً المعصية وهو سفراً الآبق وقاطع

أي ملك الغاصب المغصوب (قوله عليه) أي على الغاصب (قوله فملك الخ) فإن كسأبه تبع له فيثبت الملك فيها بثبوت الملك في الأصل والسر أن ثبوت الملك للغاصب بعد الضمان مستند إلى وقت الغصب فيسلم للغاصب الاكساب لا الأولاد كذا في الدر المختار (قوله وينفذ الخ) أي لو باع الغاصب المغصوب ثم ضمنه المالك نفذ بيعه الماضي لأن الملك الناقص يكفي لنفاذ البيع (قوله فلما ملك المالك الخ) فالغصب ليس سبباً لملك الغاصب في المغصوب بل السبب له هو وجوب الضمان وهذا ليس بمنتهى عنه بل ما موربه وأما الغصب فلكونه سبباً لوجوب الضمان يكون سبباً له أيضاً لكن سببته بالعرض فلا اعتداد لهذه السببية (قوله بمقابلة اليد الخ) فالغاصب فوت يد المالك عن المغصوب المملوك فوجب الضمان على الغاصب جبراً ليد المالك الفاتنة وليس الضمان بمقابلته حتى يملكه الغاصب بعد الضمان وهذا عند الشافعي رحمه الله وأما عندنا فالضمان بمقابلةته فملكه الغاصب بعد الزمان في جميع الأموال إلا في المدبر وهو من قال له المولى إن مت فانت حر فإن غاصب المدبر لا يملكه بعد الضمان أذ هو غير قابل للانتقال من ملك إلى ملك لاستحقاقه العتق (قوله جبراً ليد الخ) علة لقوله يضمنه والحاصل أن الضمان في الغصب في مقابلة العين لأن العين هو المقصود الأصلي الواجب الرد إليه عدل عن ذلك في المدبر فإنه لا يقبل الانتقال فجعل الضمان فيه عوضاً عن المقصود الذي حل بيد الغاصب (قوله الآبق) أي العبد الآبق

ولا يملك الكافر مال المسلم بالاستيلاء) اعلم ان مطلق النهي عند الشافعي في الحسى والشرعى يقتضى القبح لعينه فلا يبق مشروعاً أصلاً لا بدليل كالبيع وقت النداء فالخاسل أن القبح عنده يثبت في أصله حتى لا يبق مشروعاً الا اذا قام الدليل على ان القبح لغيره وعندنا في وصفه دون أصله الا اذا قام الدليل على ان القبح لأصله فيصير مجازاً حينئذ عن النسخ كالنهي عن نكاح منكوحه الاب وبياته في صوم يوم العيد وأيام التشريق والربأ واليوع الفاسدة فانها مشروع وعندها لا احكامها مع فسادها وعندها باطله منسوخة لاحكامها له أن الامر ضد النهي فكأن مطلق الامر يقتضى صفة الحسن لعينه فكذا مطلق النهي يقتضى القبح لعينه لان المطلق ينصرف الى الكامل لما في نقصان شبهة العدم ولان النهي في اقتضاء القبح حقيقة كالامر في اقتضاء الحسن حقيقة ولهذا لا يصح نفيه فلا يقال نهى الشارع لا يقتضى القبح كما لا يقال أمر الشارع لا يقتضى الحسن والحقيقة فيما قلت لانه يوجب القبح في المتناول وهو الصوم والبيع انما صيغة النهي أضيف اليها لا في غيره ولهذا فسد أدأوه وحرم ولم يبق اليوم محلاً لصوم آخر وكذلك فسد الملك في البيع ويجب التصديق والفسخ فن جعل القبح لغيره وصفاً فجعل القبح في الوصف حقيقة من حيث انه لا يصح نفيه عنه وفي الاصل مجازاً حيث صح نفيه وهذا قلب الاصل اذاً الاصل أن يكون القبح فيما ورد النهي عليه ويكون الوصف تابعاً للحكم كما هو تبع في الوجود وقد صيرتم الاصل تبع الوصف التابع والوصف متبوعاً وهو متمنع عمرة وصار لتخرج الفروع طريقاً عنده أحدهما أن بعدم المشروع باقتضاء النهي وهو القبح فيعدم المشروع بثبوته لانه ضده وهذا لان المشروع مرضى لقوله تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً والتوصية البالغة في الامر والشرع من الشارع الحكيم العلم دليل على انه مرضى خصوصاً في الذي وصى به نوحاً فوضع القبح مسلكاً لعباده الذين خلقهم لعبادته لا يلبق بالحكمة وكون الفعل فيهما يتأني كونه مرضياً وان كان داخل في المشيئة والقضاء والحكم كالكفر وسائر المعاصي فانها بمشيئة الله تعالى وقضائه وحكمه توجد لا برضاه لقوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر وقد ثبت القبح بالاجماع فتفتى المشروعية واذا لم يبق مشروعاً يكون منسوخاً وثانيهما أن بعدم بحكمه فان حكم النهي وجوب الانتهاء وأن يصير الفعل بخلاف موجب معصية وهذا ينافي المشروعية لان أدنى درجات المشروع أن يكون مباحاً ثم مندوباً واجباً ثم فرضاً فعلم أنه بعد النهي لم يبق مشروعاً حيث انصف بخلاف صفة المشروعية فيكون نسخاً فانفتحت المشروعية باقتضاء النهي وبحكمه فظهر بهذا أنه لا بد للمشروع من سبب مشروع حتى يستفاد المشروع به ولهذا لا تثبت حرمة المصاهرة بالزنا لانها شرعت نعمة وكرامة لا لتحق أمهاتها وبناتها بأمانته وبناته في المحرمية فيستدعي سبباً مشروعاً لتحقيق الثلاثة بين السبب والمسبب والزنا حرام محض غير مشروع أصلاً فلا يصلح سبباً لهذه الكرامة وكذا القصب لا يفيد الملك عند تقرر الضمان لان الملك نعمة والغصب حرام محض فلا يصلح سبباً له (س) اذا جامع المحرم أو أحرماً مجامعاً يبق مشروعاً موجباً أداء الاعمال مع كونه فاسداً منها يعنه (ج) الاحرام منهى لمعنى الجماع والجماع غير متصل بالاحرام أصلاً ووصف الكنى الجماع في الاحرام محظور شرعاً فصار الطريق والباغى معصية وحرام فلا يكون سبباً للمشروع وهو الرخصة في افطار الصوم وقصر الصلاة وعندنا تم الرخصة للطبيع والعاصي جميعاً لان السفر ليس فيحيا في نفسه بل القبح هو المعصية مجاور له منفلت عنه فيصلح سبباً للرخصة (ولا يملك الكافر مال المسلم بالاستيلاء) تقرير رابع للشافعي رحمه الله وذلك لان استيلاء الكافر على مال المسلم واحرازه بدار الحرب أمر حرام ومحظور فلا يصلح أن يكون سبباً للملكه وعندنا يكون ذلك سبباً للملكه لان الحفظ انما يكون بالملك أو باليأس فاذا أخذوه وأدخلوه في سبباً للملكه

(قوله والباغى) أى المقر
على الامام (قوله هو المعصية)
أى الا باق وقطع الطريق
والبغاوة (قوله منفلت عنه)
أى عن السفر ألا ترى ان
سفر العبد يوجد بلا باق
لقدرته على الاستئذان من
المولى والا باق يوجد بدون
السفر بالكتمان في بيوت
المصر وفس على هذا (قوله
فيصلح) أى نفس السفر
لا المعصية المجاورة له (قوله
واحراره الخ) انما اذا هذا
لأن الاستيلاء لا يتحقق
الا بالاحراز بالدار لان
الاستيلاء عبارة عن الاقتدار
على الحبل حالاً وما لا
والكفار ماداموا في دار
الاسلام اقتدروا على المحل
حالا وانما يقتدرون عليه
ما لا بالاحراز لانهم ماداموا
في دارنا فهم مهجورون
بالدار والاسترداد بالنصرة
محتمل كذا في العناية (قوله
محظور) بالخاء المهملة
والظاء المعجمة أى ممنوع
وحرام (قوله ذلك) أى
الاستيلاء (قوله لان الحفظ)
أى عصمة المال انما يكون
بالملك أو باليد الخ والاولى
أن يقول انما يكون بالدار
أى دار الاسلام أو باليد
فقد بر

(قوله فكان استيلاؤهم الخ) فالاستيلاء على المال الغير المعصوم كان سببا للملك لا الاستيلاء المحظور وهو استيلاء الكافر على مال معصوم المسلم فإنه انحصار محظور لعصمة أموالنا والعصمة تثبت مادام احرارنا وقد زال احرارنا فسقط النهي في حق الدنيا فصارت أموالنا حينئذ في حقهم كالصيد والمال المباح والكفار أهل الملك بالاجماع فاذا حصل استيلاؤهم على المال المباح ملكوا فان قلت اريد بشكل باستيلاء الكفار على رقابنا لغير ان ماذ كرفيه ومع هذا لا يملكها الكفار قلت ان رقابنا لم تكن مباحة قط وأما الاموال فباحة في أنفسها فافترقا فقدر (قوله على محل غير معصوم) وهو المال المستولى عليه ثم اعلم أن عصمة المال عبارة عن كون الشيء محترما تعرض لمخالفة الشرع أو لحق العبد (قوله ابتداء) أي حال عدم استيلاء الكفار (قوله ذلك) أي ملك الكافر مال المسلم بالاستيلاء (قوله الفقراء الخ) متعلق بمحذوف أي اعجبوا (قوله مياسير) جمع موسر كحسب تواتر وفراخ دست كذا في منتهى الارب

مفسدا واذا جامع بعدما أحرم فسد ولم ينقطع لان الاحرام لازم شرعا لا يحتمل الخروج باختيار العبد فلم ينقطع بجناية الجاني وكلامنا فيما يعدم شرعا وينقطع بجناية الجاني كالصوم (س) الطلاق في حال الحيض والظهر الذي جامعها فيه منهي عنه ومع ذلك كان موجبا لحكم مشروع وهو الفقرة (ج) النهي لعنى الاضرار بهما من حيث تطويل العدة عليها اذا طلقها في الحيض لان تلك الحيضة لا تحسب من العدة اذ يلتبس أمر العدة عليها اذا طلقها في ظهر جامعها فيه لانها لا تدرى أن الوطء معلق فتعتمد بالحبل أو غير معلق فتعتمد بالاقراء فان عند الشافعي الحامل تحيض فلا تمكن من التزوج وكذا لا يكون سفر المعصية سببا للرخصة لانها تثبت بطريق النعمة لدفع المخرج عند السير المديد فاذا كان سفره معصية لم يصلح سببا لها ونعمة اذ النعمة تستدعي سببا مشروعاً وما يكون به المرء أصيلا لا يكون مشروعاً ولا يملك الكافر مال المسلم بالاستيلاء لانه محظور محض فلا يكون مشروعاً فلا يصلح سببا لها ونعمة وهو الملك (س) الظهار منكر من القول وزور وينعقد موجبا للكفارة التي هي مشروعة (ج) يجوز أن يناط بماليس مشروع من الاسباب ما هو عقوبة لما انه يلائم كل واحد منهم ما صاحبه كما علق القود بالقتل العمد والرجم برتا المحصن والكفارة في الظهار شرعت جزاء على ارتكاب محظور ولم تشرع على سبيل الكرامة والنعمة فتستدعي سببا محظورا وكلامنا وقع في حكم مطلوب كالمالك يتعلق بسبب مشروع له كالبيع انتفى سببا والحكم به مشروعاً بعد ورود النهي عليه لا فيما شرع جزاء ولنا ان فيما قلت ترك الحقيقة وابطال الاصل لان فيه ابطال النهي وجعله مجازا عن النسخ كما ينسأ وأما استيلاء أهل الحرب على أموالنا فانحصار منيها بواسطة العصمة في المحل اذ المال في الاصل مباح التملك بالاستيلاء عليه وهذه الوساطة ثابتة في حقنا لا في حقهم فانهم يعتقدون ذلك وولاية الازام مقطوعة لانقطاع ولا يتنازعهم في دار الحرب ولان هذه الوساطة هي العصمة الثابتة بالاحراز بدارنا وقد انتهت هذه العصمة بانتفاء سببها حين احرزوها بدارهم فعاد مباحا كما كان والاستيلاء انما يكون محظورا اذا صادف مالا معصوما ومادام معصوما بالاحراز بدارنا لا يملك بالاستيلاء وانما يملك بعد زوال هذه العصمة ولهذا لا يملكون رقاب احرارنا لان العصمة عن الاسترقاق بالحرية المأثورة بالاسلام ولم تنته بالاحراز الموجود منهم وأما الملك بالغصب فلا يثبت مقصودا به بل لان الغصب سبب الضمان وجوب الضمان على الغاصب مع بقاء الاصل على ملك المغصوب منه لا يمكن لان الضمان ضمان جبر وانما يجبر القاتل لا القائم ولان فيه اجتماع البديل والمبدل في ملكه فصار عدم ملكه في العين شرطا لسلامة الضمان له وشرط الشيء تابع له فصار زواله عن ملكه وثبوت الغاصب حسننا لحسن المشروط وهو الضمان وانما قيم لو ثبت مقصودا به وعلى هذا قلنا في غصب المدير يزول عن ملك المولى لماسلم الضمان له تحقيقا لشرط وجوب الضمان ولا يدخل في ملك الغاصب صيانة لحق المدير فالتدبير يوجب حق العتق له ولهذا امتنع بعه وفي القن لما زال عن ملك المغصوب منه دخل في ملك الغاصب لانه لا مانع من دخوله في ملك الضامن وهو أحق الناس به لانه ملك عليه بدله ولان الاصل في ضمان الغصب أن يجعل مقابلا بالرقبة تحقيقا للمعادلة بين المضمون والضمان وهذا لا يمكن تحقيقه في المدير لانه لا يقبل الانتقال فجعل مقابلا بتقويت اليد وهذا جائز عند الضرورة ولا ضرورة في القن فجعلناه مقابلا بالرقبة وأما الزنا فلا يوجب حرمة المصاهرة أصلا بنفيه لانه فيجوز محظور ولكنه سبب للماء والماء سبب لوجود دارهم فات من اليد والملك فكان استيلاؤهم على محل غير معصوم بقاء وان كان معصوما ابتداء فملكه وقد ثبت ذلك من اشارة قوله تعالى للفقراء المهاجرين الذين اخرجوا من ديارهم وأموالهم لا لهم كانوا مياسير عكة وانما سموهم افرقاء لاستيلاء الكفار على مالهم ثم لما قرع المصنف رحمه الله عن

(قوله بأحكامه الخ) حكم الخاص أنه يتناول المخصوص قطعاً وأقسامه الأمر والنهي (قال وأما العام الخ) أخذه عن الخاص لان الخاص كالجزء من العام فان المفرد مقدم على الجمع (قال أفراداً متفقة الحدود) أي الأفراد التي تتفق في صدق المعنى الكلي الذي هو مدلول اللفظ وليس المراد باتفاق الحدود (١١٠) اتفاق الماهيات حتى يراد أنه يلزم أن لا يكون مثل الحيوانات عاملاً لان تحته أفراداً

مختلفة الماهيات لا متفقة الماهيات (قوله لا يجزى الخ) ظاهره أن المعاني لا تنصف بالعموم لاحقيقة ولا يجازا على ما قيل وقال أكثرهم ان المعاني تنصف بالعموم مجازاً وقال بعضهم باتصاف المعاني به حقيقة كما ان اللفظ تنصف بالعموم حقيقة والتفصيل يطلب من الطولات (قوله من أقسام وجوه الخ) اضافة الاقسام الى الوجوه يمانية فان الوجوه هي الاقسام على ما قدم (قوله الخاص) ومنه المنى فانه يتناول فردين لأفراد (قوله أو فرداً الخ) هذا التريديد بالنظر الى اختلاف المذهب في وضع اسم الجنس فذهب من قال انه موضوع لعنى كلى ومنهم من قال انه موضوع للفرد المنشور على كل تقدير فليس خاص الجنس والنوع موضوعاً للأفراد فلا يكون عاماً (قوله أسماء العدد) نحو ثلاثة وأربعة وأمثالهما (قوله الاجزاء دون الافراد) والفرق بينهما أن الاجزاء هي قطعات الكل وتركيبه منها ولا يحصل الكل عليها فلا يقال بزيادة وأما

الولد والولد هو الاصل في استحقاق سومة المصاهرة لانه المكرم المعظم الداخلة تحت قوله تعالى ولقد كرماً بنى آدم على أي وجه اجتمع المائت في الرحم ولا عصيان ولا عدوان فيه ثم يتعدى من الولد الى أطرافه أي أبويه وأجداده وجداته والى أسبابه أي الوطء والمس ونحوهما او ما قام غيره في اثبات حكمه فانما راعى صلاحية السبب للحكم في الاصل لا فيما قام مقامه كالتراب لما قام مقام الماء في اثبات الطهارة نظر الى كون الماء مطهر او سقط وصف التراب وهو التلوين فكذا هاهنا مذهب وصف الزنا بالحرمة في ايجاب سومة المصاهرة لقيام الزنا مقام ما لا يوصف بالحرمة وهو الولد وأما سفرة المعصية فغير منهي لعنى فيه لانه انما صار سبب الرخصة باعتبار أنه سير مديد ومن حيث انه سير مديد مباح وانما المعصية لعنى جاوره وهو قصد قطع الطريق أو غرر العبد على سيده حتى اذا ترك قصده بقصد الحج أو طقه اذن سيده ذهب المعصية وان سار والقيح المجاور لا ينفي الحكم الشرعي كالبيع وقت النداء (وأما العام فما يتناول أفراداً متفقة الحدود على سبيل الشمول) قال كلام فيه في أربعة فصول في حده وحكمه قبل الخصوص وحكمه بعده وألفاظه

الفصل الاول في حده فقيل ما يتناول أفراداً متفقة الحدود على سبيل الشمول وقد وقع الاحتراز فيه عن المشترك فهو يتناول أفراداً مختلفة الحدود على سبيل البدل وقيل كل لفظ ينظم جمعا من الاسماء لفظاً أو معنى والمراد بالاسماء هنا التسميات لا التسميات وقوله لفظاً أو معنى تفسير لا يتظام أي ينظم ذلك اللفظ جمعا من الاسماء مرة لفظاً كتحوز يدون وطوراً معنى كن وما ونحوهما وهذا لان التقسيم في التعديد باطل اذ من شرطه الاطراد والانعكاس يحصل بهما الجمع والمنع ولن يحصل هذا الا باشمال الحد على جميع أفراد الحدود ولا يوجد هذا في الحد المنقسم والعموم لغة الشمول يقال مطر عام اذا شمل الامكنة وخصب عام أي شمل البلدان والاعيان ونحوه عجمة أي طويلة والقراءة اذا تيسعت انتهت الى صفة العمومة فالاصل الابوة ثم البتوة ثم الاخوة ثم العمومة ومنه عامة الناس وهم أهل الجهل لكثرةهم وهو كالشيء اسم عام يتناول كل موجود عندنا ولا يتناول المعلوم خـ لا فالاعتزلة ونحو قوله تعالى ان زلزلة الساعة شيء عظيم مؤؤل (س) كل موجود ينفرد عن الآخر باسمه الخاص وحقيقته والعام ما يتناول أفراداً متفقة الحدود (ج) يتناول كل موجود باعتبار معنى واحد وهو ثابت الذات فبهذا وقع التفصيص عن اسم العدد كالعشرة في العشر ونحوها فانه ليس بعام لانه اسم

بيان الخاص بأحكامه وأقسامه شرع في بيان العام فقال (وأما العام فما يتناول أفراداً متفقة الحدود على سبيل الشمول) فكلمة ماعبرة عن لفظ موضوع لان العموم لا يجزى في المعاني والعام من أقسام وجوه النظم وضعا كالخاص وبقوله يتناول أفراداً يخرج الخاص أما خاص العين فظاهر وأما خاص الجنس والنوع فلانه يتناول مفهومهما كلياً وأفراداً واحداً يحتمل الصدق على كثيرين وليس هو بموضوع للأفراد بنفسه وكذا خرج أسماء العدد لانه يتناول الاجزاء دون الافراد وكذا يخرج به المشترك لانه يتناول معاني الافراد ثم قوله متفقة الحدود على سبيل الشمول لبيان تحقيق ماهية العام لا الاحتراز وقيل متفقة الحدود احتراز عن المشترك لانه يتناول أفراداً مختلفة الحدود وعلى سبيل الشمول احتراز عن النكرة المنفية فانها تتناول الافراد على سبيل البدلية دون الشمول وانما كنى

مختلفة الماهيات لا متفقة الماهيات (قوله لا يجزى الخ) ظاهره أن المعاني لا تنصف بالعموم لاحقيقة ولا يجازا على ما قيل وقال أكثرهم ان المعاني تنصف بالعموم مجازاً وقال بعضهم باتصاف المعاني به حقيقة كما ان اللفظ تنصف بالعموم حقيقة والتفصيل يطلب من الطولات (قوله من أقسام وجوه الخ) اضافة الاقسام الى الوجوه يمانية فان الوجوه هي الاقسام على ما قدم (قوله الخاص) ومنه المنى فانه يتناول فردين لأفراد (قوله أو فرداً الخ) هذا التريديد بالنظر الى اختلاف المذهب في وضع اسم الجنس فذهب من قال انه موضوع لعنى كلى ومنهم من قال انه موضوع للفرد المنشور على كل تقدير فليس خاص الجنس والنوع موضوعاً للأفراد فلا يكون عاماً (قوله أسماء العدد) نحو ثلاثة وأربعة وأمثالهما (قوله الاجزاء دون الافراد) والفرق بينهما أن الاجزاء هي قطعات الكل وتركيبه منها ولا يحصل الكل عليها فلا يقال بزيادة وأما

الافراد فهي مصاديق الكلي وليس تركيبه منها ويحمل الكلي عليها فيقال زيد انسان (قوله وقيل متفقة الخ) القائل المصنف ابن الملك رحمه الله (قوله فانها تتناول الافراد الخ) لدلالة على نفي الفرد المبهم فيشمل جميع الافراد على سبيل البدلية فنحو ما رأيت رجلاً فان قلت ان النكرة المنفية عامة كما سيبي من المصنف فخر وجهه قدح في جامعيتها حد العام قلت ان هذا الحد لبيان حقيقة العام

وعوم المنكرة المنفية مجازي كذا قبل (قوله الاستغراق) أي استغراق جميع افراد مدلوله (قوله فيكون بالجمع المنكر الخ) فان الجمع المنكر وان كان متناولاً لا افراد دلالة على جماعة من الجماعات لكنه ليس مستغراقاً لجميع الافراد فلا يكون عاملاً لاشتراط الاستغراق في العام ولا يكون خاصاً كما هو الظاهر فيكون واسطة بين العام والخاص (قال الحكم) المراد بالحكم العلم والفهم (قال قطعاً) متعلق بالايجاب وتبينه والمراد بالقطع المعنى الاعم أي نفي احتمال الغير احتمالاً ناشئاً عن دليل كما مر في الخاص ثم اعلم أن هذا القطع من حيث الدلالة وأما المدلول في نفسه فقد يكون كاذباً لا ترى الى قولنا السماء تحتنا فان دلالة على معناه قطعية ومدلوله كاذب (قوله لحكمه) أي لحكم العام وهو الاثر المرتب على الشيء (قوله لاختلاف أعداد الجمع) فان جمع القلة يصح أن يراد منه كل عدد من الثلاثة الى العشرة وجمع الكثرة يصح أن يراد منه كل عدد الى ما لا نهاية له ولا أولوية لبعض فيكون (١١٢) مجمل والجواب أنه يحمل على

الكل لئلا يلزم ترجيح البعض فلا اجمال (قوله بل يجب التوقف) أي في حق الاعتقاد والعمل جميعاً على مذهب اليه بعض من الاشاعرة ومنهم من قال بالتوقف في الاعتقاد دون العمل فيعتقدهم بما أن ما أراد الله تعالى به من العموم أو الخصوص حق ولكنه يوجب العمل واليه ذهب بعض مشايخ سمرقند (قوله من قال) وهو أبو عبد الله النخعي من الاشاعرة (قوله لا يوجب الخ) لان اخلاء اللفظ عن المعنى لا يوجب وزناً أريد الاقل وهو الواحد - مد في الجنس والثلاث في الجمع فهو عين المراد وان أريد ما فوق الاقل فالأقل داخل فيه فصار الاقل متيقناً وما فوقه مشكوك فيه والجواب

موضوع لعدد معلوم لا يدل حروفه الاعلى هذا العدد ولا يدل هذا الاسم على جز من أجزاء العدد بخلاف الشيء ورجال ونحوهما وذكرا لخصائص أن العام ما ينظم جمعا من الاسماء والمعاني وقيل هذا سهو منه فتعد المعاني لا يكون الابدال والغير والاختلاف كالعلم والارادة والكراهة وعند ذلك لا ينظمها لفظ واحد بل يحتمل أن يكون كل واحد منهما مراداً باللفظ على الانفراد وهذا يكون مشتركاً لا عاماً ولا عموم للشتر عندنا وعند من قدل أنه سهو ومؤول وتوابعه أن المعنى الواحد باعتبار تعدد محاله يسمى معاني مجازاً فإنه يقال خصب عام لانه عم الامكنة وهو في الحقيقة معنى واحد ولكن لتعدد محاله يسمى عاماً ولكن هذا انما يصح اذا قال والمعاني لانه يراد به المحال وهي السميات فكانا مترادفين فاصحج أنه سهلان في التأويل تغيير كلمة أو الا أن الخاص يقول بأن المعاني لهما عموم كما قال جمهور مجتوزي تخصيص العلة فإنه يقال عنهم الخوف والجذب ويقال علة عامة ولهذا جوزوا تخصيص العلة لعمومها

الفصل الثاني في حكمه قبل الخصوص اعلم (أنه يوجب الحكم فيما يتناوله قطعاً حتى يجوز نسخ الخاص به

المصنف رحمه الله بالتناول دون الاستغراق اتباعاً لفخر الاسلام فإنه لا يشترط عنده في العام الاستغراق لجميع الافراد فالجمع المعروف والمنكر كله عام وعند صاحب التوضيح يشترط في العام الاستغراق فيكون الجمع المنكر واسطة بين العام والخاص (وانه يوجب الحكم فيما يتناوله قطعاً) بيان لحكمه بعد بيان معناه فقوله يوجب الحكم رد على من قال انه مجمل لاختلاف أعداد الجمع فلا يكون موجباً أصلاً بل يجب التوقف حتى يقوم الدليل على معين وقوله فيما يتناوله رد على من قال لا يوجب الفرد الا الواحد ولا الجمع الا الثلاث والساقى موقوف على قيام الدليل وقوله قطعاً رد على الشافعي رحمه الله حيث ذهب الى ان العام ظني لانه ما من عام الا وقد خص منه البعض فيحتمل أن يكون مخصوصاً منه البعض وان لم نقف عليه فيوجب العمل لا العلم كخبر الواحد والقياس ونقول هذا احتمال ناشئ بلا دليل وهو لا يعتبر واذا خص عنه البعض كان احتمالاً ناشئاً عن دليل فيكون معتبراً فعندنا العام قطعي فيكون مساوياً للخاص (حتى يجوز نسخ الخاص به) أي بالعام لانه يشترط في الخاص أن يكون مساوياً للنسخ

أن هذا اثبات اللغة بالدليل وهو باطل (قوله الا وقد خص الخ) الا اذا ثبت بالدليل أنه غير محتمل للخصوص كما يقال ان الله بكل شيء عليم (قوله وان لم تنف الخ) كلمة ان وصلية (قوله فيوجب) أي العام (قوله كخبر الواحد والقياس) فانهما وجهان العمل والظن لا العلم أي اليقين (قوله هذا احتمال الخ) توضيحه أن دلالة صيغ العموم على العموم بحسب الوضع فإنه قد توأمر أن العصاة رضوان الله عليهم يستدلون بالعمومات ولا يحتاجون الى القرائن فلو لم تكن تلك الالفاظ موضوعة للعموم لاحتج في فهم العموم الى القرائن ودلالة اللفظ على المعنى بدون ظهور الرينة الصارفة قطعي وأما هذا أي احتمال الانصراف عن المعنى الموضوع له فهو ناشئ بلا دليل فلا يعتبر والا يلزم أن لا يقطع بمطلوب في جميع العقود والفسوخ وأن يرتفع الامان عن اللغة والحس فيقال لا يجوز أن كل ما في يتشكك لاحتمال أن يكون غير ملك ولا يحكم على شيء بشي لا احتمال أن يكون هو غيره وما أبصرنا محتمل أن يكون غير مبصرنا وهذا كله سفسه فاحتمال التخصيص في العام كاحتمال المجازي في كل خاص ثم اذا لم يضر هذا في قطعية الخاص كما مر لم يضر ذلك في قطعية العام أيضاً

(قوله أوخيرا) أي أقوى (قوله تصغير عرنة) قال ابن الملك عرنة واد بجذاء عرنة تصغيرها عرنة وهي قبيلة يتسب إليها العربيون سقطت ياء التصغير وتاء التأنيث عن النسبة كما يقال في جهينة جهني اه (قوله ماروي أنس بن مالك) روى الترمذي عن أنس أن أناسا من عرنة قدموا المدينة فاجتحوها فبعثهم رسول الله صلى الله عليه وسلم في ابل الصدقة وقال اشربوا من ألبانها وأبوالها فقتلوا راعي رسول الله صلى الله عليه وسلم واستاقوا الأبل وارتدوا عن الاسلام فأتى بهم النبي صلى الله عليه وسلم فقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف وسمر أعينهم وألقاهم بالحرّة قوله فاجتحوها أي لم يوافقهم هواء المدينة وأصابهم الجوى وهو المرض وداها الجوف اذ اتطاول وقوله سمر أي أحجى لهم مسامير ثم كلهم بها والحرّة موضع ذو حجارة سود وقيل المراد به حر الشمس ثم علم أن العربيين أخذوا المال وقتلوا الراعي فقطع أيديهم وأرجلهم جزاء أخذ المال وقتلهم جزاء قتله فانهم صاروا قطع الطريق وقاطع الطريق اذا أخذ المال وقتل فالامام عند الامام الاعظم رحمه الله بالتخيّر ان شاء قطع الأيدي ولا رجل ثم قتل وان شاء قتل وأما سمر العينين واللقاء بالحرّة فاما ان يكون مثله على ما فهمه الشارح كما سيجي واما ان يكون جزاء سبته بثلثها بان كانوا قتلوا الراعي بهذا الطريق ويؤيده ماروي الترمذي عن أنس بن مالك انه انما سمل النبي صلى الله عليه وسلم أعينهم لأنهم سملوا عين الرعاة والمثلة تغير خلق الله في الغياث مثله بضم ميم وفتح لام كوش ويني بريدن وعقوبت كردن وفي الدرر النير مثلت بالقتيل جدعت أنفه (١١٣) أو أذنه أو مذا كبره أو شيئا من أطرافه والاسم مثله وفي منتهى الارب

حديث العربيين نسخ بقوله عليه السلام استزهاوا عن البول

سمل عينه كور كرد چشم
أورا و برون غود وفي الغياث
اثر بالكسر نشان و پس
جزى (قوله خاص ببول
الأبل الخ) اشارة الى دفع
اعتراض تقريره ان الواقع
في حديث العربيين لفظ
الابوال وهو جمع من ألفاظ
العموم فليس نسخ الخاص
بالعام فلا يكون المثال
مطابقا للمثله وتوضيح
الدفع أن حديث العربيين
وان كان عاما لكنه أقل
أفرادا من حديث الاستزاه
من البول لاخصاصه
يبول الأبل فيكون خاصا
بالنسبة اليه فصح التمثيل

أوخيرامنه (حديث العربيين نسخ بقوله عليه السلام استزهاوا عن البول) وعربيون قبيلة ينسبون الى عرنة تصغير عرنة وهي واد بعرفات وحديثهم ماروي أنس بن مالك رضى الله عنه ان قوما من عرنة أتوا المدينة فلم توافقهم فاصقرت أوائهم وانتفخت بطونهم فأمرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يخرجوا الى ابل الصدقة ويشربوا من ألبانها وأبوالها ففحصوا ثم ارتدوا فقتلوا الراعي واستاقوا الأبل فبعث رسول الله في أثرهم قوما فأخذوا مربعة قطع أيديهم وأرجلهم وسمل أعينهم وتركهم في شدة الحر حتى ماتوا فهذا حديث خاص ببول الأبل يدل على طهارته وحله وبه تمسك محمد رحمه الله في أن بول مائو كل لحم طاهر ويحل شربه للتداوى وغيره وعندهما هو منسوخ بقوله عليه السلام استزهاوا عن البول وهو عام لا كقول اللحم وغيره فقد نسخ الخاص بهذا العام فبول مائو كل لحم وغيره كله محس حرام لا يحل شربه واستعماله للتداوى وغيره عند أبي حنيفة رحمه الله ويحل عند أبي يوسف رحمه الله في التداوى للضرورة على ما عرف وقصة هذا الحديث الناسخ ماروي انه عليه السلام لما فرغ من دفن صحابي صالح ابتلى بعذاب القبر جاء الى امرأته فسألها عن أعماله فقالت كان يرعى الغنم ولا يستزهم من بوله فحينئذ قال عليه السلام استزهاوا عن البول فان عامة عذاب القبر منه فهو بحسب شأن النزول أيضا خاص ببول مائو كل لحم كما كان المنسوخ خاصا به لكن العبرة بعموم اللفظ والذي يدل على كون حديث العربيين منسوخا بهذا الحديث ان المثلة التي تضمنها حديث العربيين منسوخة بالاتفاق لانها كانت

(قوله وهو عام) فان البول جنس محلي باللام ولا عهد فيحمل على الجميع (قوله عند أبي حنيفة) ويؤيده ماروي في الصحاح انه صلى الله عليه وسلم قال لا شفاء في المحرم وقد يقال ان معناه لا شفاء في المحرم مادام هو حرام وأما عند الضرورة فلا يبقى هو حراما (قوله على ما عرف) أي في الفقه (قوله الحديث الناسخ رواه الحاكم) وقال هذا حديث صحيح وانفق المحدثون على صحته كذا في تنوير المنار (قوله استزهاوا الخ) التزهة بالضم دورى (قوله به) أي ببول مائو كل لحم (قوله لعموم اللفظ) أي لخصوص السبب (قوله والذي يدل الخ) جواب سؤال مقدر تقريره ان دعوى النسخ انما تصح اذا ثبت تقدم حديث العربيين وتأخر حديث الاستزاه من البول ولم يثبت اذ لم يعرف التاريخ وحاصل الجواب ان انتساخ حديث العربيين ثابت بدليل أن المثلة التي تضمنها هذا الحديث كانت مشروعة في بدء الاسلام ثم نسخت بالاتفاق بحديث طويل رواه الترمذي عن بريدة وخلاصته أن رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا بعث أميراً على جيش أو صاباً أو يقول أغروا ولا تغلوا ولا تغدروا ولا تمنوا فادل انتساخها على انتساخ هذا الحديث وأنت لا يذهب عليك أن حديث العربيين متضمن للحكمين المسئلة وشرب أبوال الأبل وانتساخ الاول أي المثلة لا تستلزم انتساخ الثاني أي شرب أبوال الأبل فالجواب الحق أن حديث الاستزاه من البول محرم وحديث العربيين مبيح والمحرم هو المتأخر كيلا يتكرر النسخ وهو نسخ الاباحة الأصلية بالمحرم ثم نسخ المحرم بالمبيح على ما تقرير في موضعه فثبت تقدم حديث العربيين تدبر

(قوله بمسئلة فقهية) ذكرها الامام محمد في الزيادات كذا قيل (قوله بكلام مفصول) هذا القيد يفهم من المتن بدلالة لفظة ثم (قوله أي كالعام) انما يفسر بهذا لانه ان العمام ما يتناول أفراد امتنفة الحدود وان خاتم ليس كذلك وشعوله للفصل شمول الجزء ولا يصير اللفظ باعتبار الاجزاء عاما فيكون الخاتم والفصل كلاهما خاصين فلا يستقيم التأيد (قوله وقع التعارض) اذا لم يكن جعل الوصية الثانية تخصصا للاولى لعدم المقارنة بينهما حقيقة والمخصص لابد أن يكون مقارنا (قوله فيكون الفصل للوصى لهما الخ) فان قلت لم لا يجوز أن تكون الوصية الثانية رجوعا عن الاولى في حق الفصل فيكون الفصل للثاني بتمامه قلت ان وقت نفاذ الوصية ما بعد الموت فالوصية المتقدمة والمتأخرة كالمقارنتين في وقت النفاذ حكما فكيف تكون الثانية رجوعا عن الاولى (قوله فانه يكون بيانا الخ) فالإيصاء الثاني تخصيص للاول لتحقيق شرط التخصيص وهو المقارنة (قوله وعند أبي يوسف الخ) ذكر شمس الأئمة وريادته وأبو زيد في التقويم ونحو الاسلام على البرزوي هذه المسئلة من غير ذكر خلاف أبي يوسف (١١٣) رحمه الله وقيل ان رواية خلاف

واذا أوصى بخاتم لانسان ثم بالفصل منه لا آخر ان الحلقة للاول والفصل بينهما

في ابتداء الاسلام (واذا أوصى بخاتم لانسان ثم بالفصل منه لا آخر ان الحلقة للاول والفصل بينهما) تأيد لمقدمة مفهومة مما قبل وهي أن العام مساو للخاص بمسئلة فقهية وهي انه اذا أوصى أحد بخاتمه لانسان ثم أوصى بكلام مفصول بعده بفصل ذلك الخاتم بعينه لانسان آخر فتكون الحلقة للوصى له الاول خاصة والفصل مشترك كابين الاول والثاني على السواء وذلك لان الخاتم عام أي كالعام لان العام المصطلح هو ما يشمل أفرادا والخاتم لا يصدق الا على فرد واحد ولكنه كالعام يشمل الحلقة والفصل كايهما والفصل خاص بعبء لوله فقط فاذا ذكر الخاص بعد العام بكلام مفصول وقع التعارض بينهما في حق الفصل فيكون النص للوصى لهما جميعا تنسوية للعام مع الخاص بخلاف ما اذا أوصى بالفصل بكلام موصول فانه يكون بيانا لان المراد بالخاتم فيما سبق الحلقة فقط فتكون الحلقة للاول والفصل للثاني وعند أبي يوسف رحمه الله يكون الفصل للثاني البتة سواء أتي بكلام موصول أو مفصول لان الوصية انما تلزم بعد مماته لا في حياته فكان الموصول والمفصول سواء كما في الوصية بالرقبة لانسان وبخدمتها لا آخر قلنا الوصية بالرقبة لا تتناول الخدمة لانها جنسان مختلفان بخلاف الخاتم فانه يتناول الفصل لا محالة فيكون كالقياس مع الفارق ثم ان في هذا المقام عامتين اختلف فيهما الشافعي مع أبي حنيفة رحمه الله ظنا منه بانهما مخصوصان عند أبي حنيفة رحمه الله وليس كذلك فتقرر الاول ان في قوله تعالى ولانا كلوا مما يذ كرام الله عليه كلمة ما عامة لكل ما يذ كرام الله عليه عامدا أو ناسيا فنبغي أن لا يحل متروك التسمية أصلا كما ذهب اليه مالك رحمه الله ولكم خصصتم الناسي من هذا وقتلتم انه يجوز تروك التسمية ناسيا والآية محمولة على العام فقط فلنا ان نخص العامد منه أيضا بالقياس على الناسي وبخبر الواحد وهو قوله عليه السلام المسلم يذبح على اسم الله سمي أوليسم فلم يبق في الآية الا ما كان مذبوحا باسماء الاصنام وتقرير الثاني ان في قوله تعالى ومن دخله كان آمنا كلمة من أيضا عامة شاملة لمن دخل في البيت بعد قتل انسان أو بعد قطع أطرافه أو دخل في

أبي يوسف رحمه الله رواية شاذة (قوله بعد مماته) أي ممات الموصى (قوله كما في الوصية بالرقبة لانسان وبخدمتها لا آخر) هكذا وجدت في النسخة المعتمدة وتفصيله انه اذا أوصى برقبة عبده لانسان وبخدمتها لا آخر تكون الرقبة للوصى له الاول والخدمة للثاني سواء كان بكلام موصول أو مفصول وأما في أكثر النسخ الغير المعتمدة عليها فهذا التفصيل داخل في الشرح (قوله لانهما) أي لان الرقبة والخدمة (قوله ظنا منه) أي من الشافعي رحمه الله (قوله وليس كذلك) أي في الواقع (قوله مما يذ كرام الخ) المراد بالذ كرام باللسان بقريته كلمة على والذكر

(١٥ - كشف الاسرار أول) بالقلب يستعمل غير مقرون بها كذا قال ابن الملقا ناقل عن المحيط وكلمة ما وان كانت عامة ولكنه أريد بها المذبوحات باجماع السلف وهذه الارادة ليست بتخصيص فانها بدلالة السوق واخراج بعض الافراد بدلالة السوق ليس بتخصيص فان التخصيص يكون بكلام مستقل (قوله كما ذهب اليه مالك) في تفسير البيضاوي ما يخالفه وهو أن مالك رحمه الله مع الشافعي رحمه الله وفي رجة الأمة انه ان كان ترك التسمية عامدا فلا يحل عند مالك وان كان ناسيا فعنه روايتان (قوله ولكم) أي أيها الخنفية (قوله من هذا) أي من هذا العام (قوله بالقياس على الناسي) فيه ان هذا قياس غير المعذور على المعذور فان الناسي معذور وبعد ان نسيان العامد ليس معذور فلا يصح هذا القياس (قوله المسلم يذبح الخ) قال العيني في شرح الهداية ان هذا الحديث رواه الدارقطني بهذا اللفظ (المسلم يذبح على اسم الله سمي أوليسم ما لم يتمد) أي ما لم يتمد ترك التسمية وهكذا الرواية في الدر المنثور فهذه الحديث حينئذ صار مؤيدا للمذهب الشافعي رحمه الله (قوله ومن دخله) أي البيت (قوله أيضا) أي كهموم كلمة ما في قوله تعالى ولانا كلوا مما يذ كرام الله عليه (قوله أطرافه) أي أطراف الانسان من اليسد والرجل

(قوله وأنت) أي أيها الخنفسية (قوله بالقياس على الصورتين الأولين) أي القتل بعد الدخول في البيت والدخول في البيت بعد قطع الأطراف وفيه أن القياس على الجاني بعد الدخول في الكعبة قياس مع الفارق فإنه هناك حرمة الكعبة فلا يكون له أمن وأما الداخل في الكعبة بعد القتل (١١٤) فهو يلتجئ بالكعبة ويعظمها فينبغي أن لا يقتص منه ويكون له أمن

ولا يجوز تخصيص قوله تعالى ولأنك لو لم يذ كراسم الله عليه ومن دخله كان آمنا بالقياس وخبر الواحد لأنهما ليسا بخصوصين) اختلف أهل الأصول في هذه المسئلة على ثلاثة أقوال اختص كل فريق باسم خاص من أصحاب العموم وأصحاب الوقف وأصحاب الخصوص وأصحاب العموم فريقان فريق قالوا بأنه يوجب الحكم فيما يتناوله قطعاً كأنه نص على كل فرد من أفراد العموم وهو مذهب مشايخ العراقيين من أصحابنا كالكرخي والخصاص وجهه والمتأخرين من ديارنا كالقاضي أبي زيد ومن تابعه وهو قول جمهور المعتزلة وذکر عبد القاهر البغدادي من أصحاب الحديث في كتابه أن هذا مذهب أبي حنيفة رحمه الله وأصحابه والدليل على أن المذهب هذا الذي حكينا أن أبا حنيفة رحمه الله قال إن الخاص لا يقضى أي لا يترجح على العام بل يجوز أن ينسخ الخاص به كحديث العرينيين في بول ما يؤكل لحمه نسخ وهو خاص بقوله عليه السلام استترهوا البول فإن عامة عذاب القبر منه وهو عام وكذا قوله عليه السلام ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة نسخ بقوله عليه السلام ما أخرجته الأرض ففيه العشر وقد ذكر محمد في الزبادات إذا أوصى بخاتمه لإنسان ثم أوصى بقصه لا خرفي كلام مفصول فالحلقة للأول والفصل بينهما نصفان لاه اجتماع في الفصل وصيتان أحدهما بإيجاب عام إذا خاتم يتناوله بمومه والآخر بإيجاب خاص ثم أثبت المساواة بينهما في الحكم ولم يجعل الخاص أولى وقال في الوصايا لو كانت الوصيتان بهذه الصفة بكلام موصول لكان الفصل للموصي له بالفصل والحلقة للأول لأن الخاص لما قرن بالعام صار بياناً لظهور أن مراده بالإيجاب العام الحلقة دون الفصل ولما تأخر لم يصير بياناً وكان معارضاً وقال أبو يوسف المفصول كالموصول لأن الفصل دخل تحت الوصية الثانية قصد في الأولى تبعاً واعتبار القصده أحق وقالوا في المضارب ورب المال إذا اختلفا في عموم الأذن وخصوصه أن القول لمن يدعي العموم أيهما كان ولو لا المساواة بين الخاص والعام حكماً وقيام المعارضة بينهما لما صير إلى الترجيح بمقتضى العقد إذا عقد عقد

البيت ثم قتل فيه أحد أفينبغي أن يكون كل من هؤلاء آمناً وأنتم خصصتم من هذا من قتل في البيت بعد الدخول ومن دخل فيه بعد قطع أطرافه وقتلتم أنه يقتص من هذين في البيت فلنا أن يخص الصورة الثالثة أيضاً وهو من دخل في البيت بعد أن قتل إنساناً يقتص منه بالقياس على الصورتين الأولين وبخبر الواحد وهو قوله عليه السلام الحرم لا يعيد عاصياً ولا فارابدم ولم يبق تحت هذا العام إلا الأمن من عذاب النار فأجاب المصنف رحمه الله عن جانب أبي حنيفة رحمه الله بقوله (ولا يجوز تخصيص قوله تعالى ولأنك لو لم يذ كراسم الله عليه ومن دخله كان آمنا بالقياس وخبر الواحد) أي لا يجوز تخصيص الشافعي رحمه الله العامد عن قوله تعالى ولأنك لو لم يذ كراسم الله عليه بالقياس على الناسي وقوله عليه السلام المسلم يذبح على اسم الله سمي أو لم يسم وتخصيص الداخل في البيت بعد ما قتل عن قوله ومن دخله كان آمنا بالقياس على القاتل بعد الدخول وعلى الأطراف وقوله عليه السلام الحرم لا يعيد عاصياً ولا فارابدم (لأنهما ليسا بخصوصين) تعليل لقوله لا يجوز أي لأن هذين العامين ليسا بخصوصين أولاً كما زعم حتى يخص ناسياً بالقياس وخبر الواحد لأن الناسي ليس بداخل في قوله تعالى مما لم يذ كراسم الله أصلاً اذهب في معنى إذا كرف لم يخص من الآية حتى يقاس عليه العامد

(قوله الحرم لا يعيد الخ) قصته أنه لما تخلف ابن الزبير وأشباهه عن بيعه يزيد أراد أن يرسل البعث إلى مكة عمرو بن سعد من ولاية يزيد للقتل مع ابن الزبير فقال ابن شريح أنه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إن مكة حرم لا يصاد صيدها ولا يقطع شجرها فقال إن الحرم لا يعيد عاصياً ولا فارابدم كذا في صحيح البخاري فهذا قوله وهو ظلم بأرسال البعث إلى مكة فلا اعتداد بقوله وقد جاء في بعض الروايات أن ابن شريح أنكر عليه أن يكون هذا من قوله عليه السلام والأعانة بالذال المعجمة در بناء كرفتن كذا في المنتخب (قوله عن قوله تعالى الخ) أي إلى أن إضافة التخصيص في المستثنى لا في الملازمة (قوله وقوله) بالجر معطوف على المجرور في قوله بالقياس (قوله وتخصيص) بالرفع معطوف على قوله بتخصيص الشافعي الخ (قوله كما عظم) أي أيها الشافعية (قوله اذهب في معنى إذا كرف) يعني أن

الناسي إذا كرف حكماً لقيام الملة الداعية إلى الذكركم مقامه للعذر فلا يكون متروك التسمية ناسياً من أفراد ما يذ كراسم الله وكذا عليه فلم يخص الخ وما قال ابن الحاجب من أن الناسي مخصص اتفاقاً فهو صادر عن عدم الإطلاع على حقيقة مذهبنا والامساك بالاتفاق (قوله العامد) أي متروك التسمية عامداً

والمال دليل فلامناسبة
بين الاطراف والمال الا ان
الاطراف كالمال في نظر
الشارع لا كالانفس لمهولة
أمر الاطراف بخلاف
الانفس فان أمرها خطير
(قوله وكذا القاتل الخ)
أي ليس بداخل (قوله من
دخله الخ) فهو آمن
لا يتعرض له لكنه يلجأ إلى
الخروج بأن لا يطم ولا يسبق
حتى يخرج (قوله برده
الخ) متعلق بقوله صار
(قوله باشر) في منتهى الارب
باشر الامر بخودي خود
قيام كرد دران (قوله فهو)
أي القاتل بعد الدخول
فيه (قوله لا يقال ان الخ)
اعتراض حاصله أن الضمير
المنصوب في ومن دخله
راجع الى البيت لسبق
ذكره لا الى الحرم لعدم
ذكره فائبات الامن من قتل
ثم دخل في الحرم بهذه
الآية مشكل (قوله لانا
نقول ان الخ) جواب
توضيحه ان الضمير المنصوب
وان كان راجعاً الى البيت
الا ان الحرم أخذ حكم
البيت وهو الامن بنص آخر
وهو قوله تعالى (أولم يروا أنا
جعلنا حرماً آمناً) أي أولم
يعلموا أنا جعلنا بلدكم مكة
حرماً آمناً كذا في الجلالين
فلا فصل حيثئذ بين البيت
وحرمة في الامن بل كل
منهما محل الامن (قوله

للاستبراح به ومهما كان التصرف أعم كان أجلب للرجح وقال عامة مشايخنا ان العام الذي لم يثبت
خصوصه لا يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس وزعموا أن المذهب هذا ولهم هذا قلنا لا يجوز تخصيص
قوله تعالى ولانا كأعمالهم يد كراسم الله عليه بالقياس على الناسي أو بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام
المسلم يذبح على اسم الله تعالى سمي أو لم يسم لانه عام لم يثبت خصوصه اذ الناسي جعل ذكرا حكماً للقيام الملة
مقام الذكركتخفيفاً عليه وكذا لا يجوز تخصيص قوله تعالى ومن دخله كان آمناً بالقياس على ما لو جنى
في الحرم فانه يقتضيه فكذا اذا التجأ إلى الخائض اليه أو بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام الحرم لا يعيد
عاصياً ولا فارتادهم وكذا لا يجوز تخصيص عموم قوله تعالى فافروا ما ينسر من القرآن بقوله عامه السلام
لا صلاة الا بفاتحة الكتاب حتى لا يتعين قراءة الفاتحة فرضاً وفريق قالوا بأنه يوجب الحكم لا على
القطع وهو قول الشافعي ومشايخهم قسدر يسهم الشيخ أبو منصور الماتريدي ولهذا جواز الشافعي
تخصيص العام بالقياس أو بخبر الواحد ابتداء كافي هذه المسائل التي بينا وأما أصحاب الوقف وهم الذين
يوقفوا في حق العمل والاعتقاد كعامة المرحطة والاشعرية وأبي سعيد البردعي منافقوا ان العام مجمل
فيما أريد به لاختلاف أعداد الجمع اذ لفظ العام يطلق على الثلاثة والاربعة والخمسة وغير ذلك مع أن
كل واحد يخالف صاحبه ألا ترى أنه يستقيم تأكيده بما يفسره تقول جاني القوم كلهم أجمعون ولو كان
العموم موجباً مطلقاً هذا اللفظ لم يستقيم تأكيده لانه يكون عبثاً لفادته فائدة حاصله ولهذا لا يصح
تأكيده الخاص بمثله بان يقال جاني زيد كله أو جميعه وانما يقال جاني زيد بنفسه لانه يحتمل المجاز دون
البيان فدل أن ما هو المراد منه غير معاوم فكان بمنزلة الجملة فيجب الوقف وقديك كلفظ العام ويراد به
الخاص قال الله تعالى الذين قال لهم الناس والمراد به رجل واحد وهو نعيم بن مسعود وقال تعالى انما نحن
نزلنا الذكرو وقال رب ارجعون فعند الاطلاق يحتمل العموم والخصوص فكان بمنزلة المشترك والالكان
مجازاً في أحدهما وهو خلاف الاصل فيجب الوقف فيه حتى يظهر المراد وأما أصحاب الخصوص وهم
الذين جملوا اللفظ على الثلاثة اذا كان جمعا وعلى الواحد اذا كان جنساً فقوالوا ان الاقل متيقن بفعل
مراد ايتوقف فيما وراه وجه قول أصحاب العموم أن العموم معنى مقصود عند العقلاء كعنى
الخصوص فيجب أن يكون له صبغة مخصوصة يعرف المقصود بذلك اللفظ لان اللفاظ لا تقصر عن
المعاني فان من أراد أن يعتق عبده فاعما يتمكن من تحصيل هذا المقصود بقوله عبيدي أحرار وقد ظهر
الاستدلال بالعموم عن رسول الله عليه السلام فانه عليه السلام حين دعا أبي بن كعب وهو في الصلاة
فلم يجبه بين خطاه فيما صنع بقوله يا أيها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول اذا دعاكم وهذا عام ولو
كان موجباً الوقف لم يكن لاستدلاله عليه به معنى وعن الصحابة رضى الله عنهم فانهم خالفوا
الصديق رضى الله عنه في قتال مانعي الزكاة مستدلين بقوله عليه السلام أمرت أن أقاتل الناس حتى
يقولوا لا اله الا الله وهو عام وهو استدلالهم بقوله فان تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا
سبيلهم فرجعوا الى قوله وهو عام وحين اختلف على وابن مسعود رضى الله عنهما في المتوفى عنها

وكذا الذي عليه قصاص في الطرف لم يخص من الامن اذ المراد بالامن الذات والاطراف كلها
ليست من الذات بل من المال وكذا القاتل بعد الدخول فيه اذ معنى قوله ومن دخله كان آمناً من دخله
بعد ما صار مباح الدم برده أو زناً وقصاص لأنه باشر هذه الامور بعد الدخول فهو خارج عن مضمون
الآية لأنه لا يخصص منها لا يقال ان ضمير دخله راجع الى البيت والمقصود بيان أمن الحرم لا انقول
ان حكمهما واحد بدليل قوله تعالى أولم يروا أنا جعلنا حرماً آمناً ثم ان المصنف رحمه الله لما فرغ
عن بيان العام الغير المخصوص شرع في بيان العام المخصوص وأورد فيه ثلاثة مذاهب وبين كل

واحد) وبهذا سقط ما في تنوير المنار مجيباً عن استدلال الشافعي رحمه الله بحديث لا يعيد عاصياً ولا فارتادهم اذ حديثه لا يقتدر لازم أي بذكره

حرم بناء دهنه تيسر وازاين لازم غي ايد كه كعبه بناء دهنه نباشد اه (قال فان لحقه الخ) هذا بظاهره يدل على أن الخصوص يكون لاحكامنا خرا وهذا خلاف التحقيق فان التخصيص يكون بالوصول فغنى الكلام حينئذ فان ظهر دليل الخصوص الخ فالخصوص ههنا معنى المخصص أو المضاف محذوف أى دليل الخصوص (قوله معلوم المراد الخ) اعلم الى دفع ما يتوهم من ان دليل الخصوص يكون معلوما فلا وجه لترديده بين المعلوم والمجهول كما هو في المتن (قوله بكلام مستقل) أى بكلام يفيد حكما بقراده وغير المستقل ما لا يفيد حكما لو ذكر مفردا كالغاية (١١٦) والصفة وغيرهما (قوله موصول) فيه اعلم الى أن التخصيص في المرة الثانية ليس بتخصيص

روحها اذا كانت حاملا فقال على تعديدا بعد الاجلين مستدلا بقوله تعالى أربعة أشهر وعشرا وبقوله أجلهن أن يضعن حملهن وقال ابن مسعود من شاء باهلهن أن قوله أجلهن أن يضعن حملهن آخرهما زولا فصار نامخاله واستدل بهذا العام على أن عدهما بوضع الحمل لا غير وجعل الخاص الذي في سورة البقرة منسوخا بهذا العام في حق الحامل وعن علي رضي الله عنه أنه حرم الجمع بين الاختين وطأ بك اليمين وقال أحلتها آية وهو قوله تعالى أو ما ملكت أيمانهم وحرمتهما آية وهو قوله تعالى وأن تجمعوا بين الاختين فوقت المعارضة وترجى المحرم احتياطا ووافق عثمان رضي الله عنه في هذا الاستدلال إلا أنه رجى الموجب للحمل عند التعارض باعتبار الأصل اذا الأصل هو الحمل بعد وجوب سبب الحمل فاستدل بالعموم بمحض من الصحابة رضي الله عنهم ولم يذكر عليهما أحد فخل محل الاجماع (س) يحتمل أن يكون الصحابة فهموا العموم منها بدلائل اقترنت به ادلت على العموم (ج) الحكم بالعموم ظهر ولم يظهر له سبب العموم النص فلم يجز الحمل على سبب لم يظهر ولو لم تكن هذه النصوص حجة بدون تلك الدلائل لما حل لهم السكوت عن نقل تلك الدلائل ولو نقلوا ظهرت ظهورا للنصوص ثم قال الشافعي كل عام يحتمل ارادة الخصوص من المتكلم فيمكن فيه شبهة ولا تعين مع الاحتمال قلنا ان المراد بطلان الكلام حقيقته وهو ما كانت الصيغة موضوعة له وهذه الصيغة وضعت للعموم فكانت حقيقته وما هو حقيقة الشيء يكون ثابتا به قطعاً لم يقم الدليل على مجازة واردة للخصوص لا تصلح دليلاً اذ هو امر باطن لا تنف عليه فيكون ساقط العبرة في حق المخاطب ويدار الحكم في حقه على اللفظ المطلق الخالي عن القرينة فالمرهون لا يعارض المعلوم والجواب عن الواقعة أن ادعى أن موجه العموم قطعاً ولم ندع أنه محكم لاحتمال ارادة الخصوص فصلح تو كيد به ما يقطع باب الاحتمال ليصير محكما وهذا كالتخصص فان قوله جاءني زيد غير محكم لاحتمال المجاز بأن يكون المراد به مجيء رسول الله أو كتابه فاذا قال جاءني زيد بنفسه صار محكما وانتفى احتمال المجاز

الفصل الثالث في حكمه بعد الخصوص (فان لحقه خصوص معلوم أو مجهول لا يبيى قطعا لكنه لا يسقط الاحتجاج به

مذهب بدليل وشبهه بمسئلة فقهية فقال (فان لحقه خصوص معلوم أو مجهول لا يبيى قطعا لكنه لا يسقط الاحتجاج به) أى ان لحق هذا العام الذي كان قطعيا بمخصص معلوم المراد أو مجهول المراد فالتحذارات لا تنفي قطعيته ولكن يجب العمل به كما هو شأن سائر الدلائل الظنية من خبر الواحد والقياس والتخصيص في الاصطلاح هو قصر العام على بعض مسمياته بكلام مستقل موصول فان لم يكن كلاما بأن كان عقلا أو حسا أو عادة أو نحوه لم يكن تخصيصا اصطلاحا ولم يصير نظريا وكذا

اصطلاحا بل هو نسخ المكونه متراخيا كذا أفاد بحر العلوم رحمه الله وقال بعض الشراح ان المقارنة شرط للمخصص أول مرة وليس داخلا في ماهيته فيما نشد كان التخصيص في المرة الثانية تخصيصا اصطلاحا (قوله فان لم يكن) أى المخصص (قوله أو نحوه) ككون بعض الافراد ناقصا أو زائدا أما العقل فكقولنا خالي كل شئ فانه عام والعقل كما كرم بأن المراد من كل شئ ما سوى الله تعالى وقيل ان المراد من الشئ في قوله تعالى خالي كل شئ المخلوق بقرينة اضافة الخالق اليه فلا يتناوله فكيف يكون مخصوصا بالعقل نأمل ومن هذا القبييل خروج الصبيان والمجانين من الاحكام التكليفية فانه بالعقل وأما الحس فتعواؤيت من كل شئ وأما العادة فتعولا يا كل رأسا فيقع على المتعارف لا على رأس الجراد

وأما كون بعض الافراد ناقصا فتعواؤيت كل مملوك لى فهو حر فلا يقع على المكاتب لنقصان المالك فيه فانه مملوك رقة لايدا ان وأما كون بعض الافراد زائدا فتعواؤيت بان لايا كل فأكهة ولا نية فانه لا يقع على الرطب فانه وان كان فأكهة عرفا ولغة إلا أن فيه معنى زائدا على التفكه أى التلدن والشم وهو الغذائية وقوام البدن (قوله ولم يصير) أى العام نظريا وهذا اذا كان المخصص العقل فان ما حكم العقل بخبر وجه يخرج وتبقى الدلالة قطعية على الباقي كما كانت واما اذا كان المخصص الحس أو العادة أو نحوه ما فالتظاهر ان لا يبقى قطعا لاختلاف العادات وخفاء الزيادة والنقصان وعدم اطلاع الحس على تفاصيل الاشياء اللهم الا ان يعلم القدر المخصوص قطعاً كذا في التلويح (قوله وكذا الخ) أى لا يكون تخصيصا اصطلاحا ان لم يكن أى المخصص مستقلا بل كان التخصيص بغاية الخ

أما الغاية فتصوّر أعموا الصيام إلى الليل وأما الشرط فتصوّر أن طالق إن دخلت الدار فقصص صدر الكلام على بعض التقادير وأما الاستثناء فتصوّر جاء في القوم الأزيد وأما الصفة فتصوّر في الأبل السائمة زكاة ثم اعلم أنه ليس غير المستقل منحصر في هذه الأربعة بل له قسم خامس أيضا وهو بدل البعض نحو جاء في القوم أكثرهم (قوله إن لم يكن) أي المخصص (قوله بل نسخا) ففي التخصيص إرادة البعض من العام من أول الأمر وفي النسخ أريد الكل من العام ثم رفع حكم البعض (قوله لأنه) أي التخصيص (قوله مطلقا) أي أعسم من أن يكون بالمستقل أو غيره موصولا أو غير موصول (قوله وكثيرا ما يطلق الخ) كما يقال خص الكتاب بالسنة وخص بعض الآيات ببعض مع التراخي (قوله لدخول لام الجنس فيه) ولا عهد (قوله وقد خص الخ) أورد (١١٧) أن قوله تعالى وحرم الربا ليس كلاما مستقلا

لاحتياجه إلى ما قبله لرجع الضمير فكيف يتحقق التخصيص فتأمل (قوله وهو) أي الربا (قوله بقوله الخ) قدم هذا الحديث فتذكر (قوله لخصوص المعاصم الخ) فاته علم أن المراد الفضل على القدر أي الكيل والوزن بدلالة قوله مثلاً بمثل (قوله قال عمر رضي الله عنه خرج الخ) كذا رواه ابن ماجه (قوله شافيا) أي بيانا يحتوي على جميع الجزئيات والمواد (قوله بالقدر) أي الكيل والوزن فإذا اجتمع الجنس مع الكيل أو الجنس مع الوزن حرم الربا (قوله بالطعم) أي في الأطعمة والثنية أي في الأثمان فبيع الحديد بالحديد متفاضلا يجوز عند الشافعي لا عندنا وبيع البيضة بالبيضتين يجوز عندنا لا عندنا (قوله بالاعتبات والاختار) أي في غير الذهب

عمل يشبه الاستثناء والنسخ وذلك مثل قول الشافعي في موجب العام قبل الخصوص والدليل على أن المذهب هذا إجماع السلف على الاحتجاج به فإن أبا حنيفة رحمه الله استدل على فساد البيع بالشرط بنهيه عليه السلام عن بيع وشروط وعلى استحقاق الشفعة الجار الملاصق بقوله عليه السلام الجار أحق بصقبه وهما عامان مخصوصان واستدل محمد على فساد بيع العقار قبل القبض بنهيه عليه السلام عن بيع ما لم يقبض وهو عام مخصوص والدليل على أنه لم يبق قطعي إجماعهم على جواز تخصيصه بخبر الواحد والقياس والعام المخصوص دون خبر الواحد فالقياس لا يصلح معارضا بخبر الواحد عندنا حتى أخذنا بخبر القهقهة وتركنا القياس به وخصت معارضته بالقياس من حيث الظاهر وأما التعارض حقيقة فلا لأنه تبين أنه لم يدخل تحت العام فلا يكون بينهما تعارض إذ مقتضاه أن يوجب كل واحد خلاف الآخر وهنا يظهر أن العام لا يوجب الحكم في الفرد المخصوص ولأن دليل المخصوص يشبه الاستثناء بحكمه لأنه تبين أن قدر المخصوص لم يدخل تحت العموم كالاستثناء ولهذا لا يكون الامتارنا عند القاضي أبى زيد وكثير من الفقهاء وإن جوزوا المنكحون والشيخ أبو منصور

أن لم يكن مستقلا بل كان بغايه أو شرط أو استثناء أو صفة وسيجيء تفصيلها وكذا إن لم يكن موصولا بل كان متراخيا لا يسمى تخصيصا بل نسخا على ما سيجيء وهكذا قالوا وعند الشافعي رحمه الله كل ذلك يسمى تخصيصا لأنه عنده هو قصر العام على بعض المسميات مطلقا وكثيرا ما يطلق التخصيص على المترخي مجازا عندنا أيضا وتطير لخصوص المعلوم والمجهول قوله تعالى وأحل الله البيع وحرم الربا فإن البيع لفظ عام لدخول لام الجنس فيه وقد خص الله منه الربا وهو في اللغة الفضل ولم يعلم أي فضل يراد به لأن البيع لم يشرع إلا للفضل فهو حينئذ نظير لخصوص المجهول ثم بينه النبي عليه السلام بقوله الخنطة بالخنطة والشعير بالشعير والتمر بالتمر والمخ بالمخ والذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلاً بمثل يدا بيد والفضل ربا فهو حينئذ نظير لخصوص المعلوم ولكن لم يعلم حال ما سوى الأشياء الستة البتة ولهذا قال عمر رضي الله عنه خرج النبي صلى الله عليه وسلم عنا ولم يبين لنا أبواب الربا أي بيانا شافيا فاحتجوا إلى لتعليل والاستنباط فعمل أبو حنيفة بالقدر والجنس والشافعي رحمه الله بالطعم والثنية وما لك رحمه الله بالاعتبات والاختار فعمل كل بمقتضى تعليله في تحريم أشياء وتحليل أشياء على ما يأتي في باب القياس إن شاء الله تعالى (علا يشبه الاستثناء والنسخ) لتعليل المذهب المختار وبيانه أن دليل التخصيص وهو قوله تعالى وحرم الربا يشبه الاستثناء باعتبار حكمه وهو أن المستثنى كالم يدخل فيما قبل كذلك المخصوص لم يدخل تحت العام ويشبه

والفضة وأما قيمها فالعلة عند الإمام مالك هو النقدية كما هو عند الشافعي كذا في معالم التنزيل وقال الإمام الرأزي في التفسير الكبير إن العلة عند الإمام مالك هو القوت أو ما يستعمله القوت وهو المخل فما كان من الفاكهة مما يبس فيصير فاكهة بآيسة تدخر وتؤكل فلا يباع بعضه ببعض الأيدياد ومثلاً بمثل إذا كانا من صنف واحد فان كانا من صنفين مختلفين فلا بأس أن يباع منه اثنان بواحد إذا بيد ولا يصلح إلى أجل وما كان من الفاكهة لا يبس ولا تدخر وانما يؤكل كل رطباً كالطبخ والأترج بخزان يؤخذ منه من صنف واحد اثنان بواحد إذا بيد كذا في الموطأ الإمام مالك رحمه الله في الصراح قوت خورش دادن يقال فات أهله والاسم قوت بالضم وهو ما يقوم به بدن الإنسان من الطعام يقال عنده قوت ليلة ويقال قوته فاقات كما يقال رزقه فارزق والاختار ذخيره من هادن (قوله يشبه الاستثناء) ولذا اشترط اقترانه بالعام كما اشترط اقتران الاستثناء بالمستثنى منه (قوله فيما قبل) أي في صدر الكلام

(قوله في المذهب الثالث) اعترض عليه بأن المعارضة إذا ثبتت بين القياسين فلا وجه لدان يعمل بأيهما شاء بشهادة قلبه لأن يعمل بكليهما وههنا قد ثبتت المعارضة بين القياس على الاستثناء والقياس على النسخ فينبغي أن يعمل بأحدهما كما عمل أهل المذهب الثاني وأهل المذهب الثالث لا بكليهما كما هو مذهبهما وأجيب بأن هذا في القياس المستنبط من الأصول الثلاثة لا في القياس الشبهى الذى هو وليس بحجة (قوله وفور) في الصراح توفير تمام كردن حق كسى را (قوله معلوما ومجهولا) أى معلوم المراد عند السامع ومجهوله (قوله على الشبهة الاولى) أى شبهة لاستثناء (١١٨) (قوله المذهب الثانى) وهو أنه يسقط الاحتجاج بالعام عند حقوق الخصوص

كما سيجىء (قوله على الشبهة الثانية) أى شبهة النسخ (قوله المذهب الثالث) وهو أنه يبقى العام قطعاً بعد حقوق الخصوص كما كان (قوله لأن النسخ الخ) توضيحه أن النسخ مستقل تام وكل مستقل تام يقبل التعليل فان الأصل في الأحكام الشرعية أن تكون معللة فالنسخ يقبل التعليل والخصص شبهه بالنسخ فهو يقبل التعليل أيضاً وإذا قبل الخصص التعليل الخ ثم علم أن قبول النسخ التعليل باعتبار استقلال الصيغة وأما باعتبار حكمه فلا يقبل التعليل لأن حكمه رفع الحكم باعتبار المعارضة والمدافعة بعد الثبوت والتعليل لا يعارض النص لأنه دون النص فلا ينسخ النص فالنسخ لا يقبل التعليل بنفسه أى باعتبار حكمه ولا يلزم معارضة التعليل النص المنسوخ وهو باطل ولا يلزم هذه المعارضة في الخصص اذا

الخصوص متراخياً وشبهه النسخ بصيغته لأنه كلام مفيد بنفسه فلم يجوز الحاقه بأحدهما بعينه حتى لا يلغوا أحد الشبهين بل نعتبر في كل باب بنظره ورعاية الشبهين فقلنا اذا كان دليل الخصوص مجهولاً فاعتبار جانب حكمه وهو أنه بمنزلة الاستثناء يمنع ثبوت الحكم فيما وراءه والخصوص لان جهالة المستثنى توجب جهالة في المستثنى منه واعتبار جانب صيغته يسقط دليل الخصوص ويبقى حكم العام في جميع ما تناوله لان المجهول لا يصلح ناسخاً للعام لانه لا يصلح معارضا فكيف يصلح ناسخاً فلا يبطل واحد منهما بالشك أى لا يسقط دليل الخصوص لكونه مجهولاً بالشك لانه باعتبار أحد شبهيه مسقط وباعتبار الآخر لا ولا يخرج ما وراءه من أن يكون العام حجة فيه بالشك لان اعتبار أحد شبهيه يخرج من أن يكون حجة فيه واعتبار الآخر لا يخرج من كونه حجة بالشك ولينطبق قطعياً بالشك وكذلك اذا كان دليل الخصوص معلوماً فانه باعتبار الصيغة قابل للتعليل فان الأصل في النصوص التعليل عندنا وبالتعليل لا يدري ما يتعدى اليه حكم المخصوص مما يتناوله العام فصار قدر ما يتناوله العام مجهولاً وعلى اعتبار صيغة النص وباعتبار الحكم لا يقبل التعليل لانه من حيث الحكم شبهه الاستثناء وهو تسكلم بالباقي بعد الثبوت فصار قدر المستثنى كأنه لم تسكلم به فكان عدماً والعدم لا يعطل لان التعليل لتعديبه الحكم الثابت في الأصل الى الفرع فما ليس بشأى كيف يتصور تعديله وهذا بخلاف النسخ فان النسخ وان كان معلوماً لا يمكن تدليس له لان عمله في رفع الحكم بطريق المعارضة فان التعليل فيه يؤدى الى اثبات المعارض بين النص والعلة والعلة لا تكون معارضة للنص وهذا التعليل يقع على ما وضع له دليل الخصوص وهو أنه غير داخل تحت العام فلم يصير التعليل معارضا للنص (س) دليل الخصوص

النسخ باعتبار صيغته وهو أن صيغته مستقلة كالنسخ فيجب علينا أن نراعى كلا الشبهين وفور حفظ كل منهما على تقديرى كون الخصوص معلوماً ومجهولاً لأن تقتصر على الشبهة الاولى كما اقتصر عليه أهل المذهب الثانى ولأن تقتصر على الشبهة الثانية كما اقتصر عليه أهل المذهب الثالث فقلنا اذا كان دليل الخصوص معلوماً فرعاية شبه الاستثناء تقتضى أن يبقى العام قطعياً على حاله لان المستثنى اذا كان معلوماً كان المستثنى منه في الأفراد الباقية على حاله ورعاية شبه النسخ تقتضى أن لا يصح الاحتجاج بالعام أصلاً لان النسخ مستقل وكل مستقل يقبل التعليل وان لم يقبل النسخ بنفسه التعليل لثلا يلزم معارضة التعليل النص وإذا قبل التعليل فلا يدري كم يخرج بالتعليل وكمن بقى فيصير مجهولاً وجهالته تؤثر في جهالة العام فرعاية الشبهين جعلنا العام بين وبين قولنا لا يبقى قطعياً ويمكن يصح التسليم به اذا كان دليل الخصوص مجهولاً فينعكس المعلوم يعنى أن رعاية شبه الاستثناء تقتضى أن لا يصح التمسك بالعام أصلاً لان جهالة المستثنى تؤثر في جهالة المستثنى منه والمجهول لا يفيد شيئاً ورعاية شبه النسخ

يقبل التعليل فان حكمه ليس رفع الحكم بعد ثبوت بطريق المعارضة على ما سيجىء (قوله وان لم يقبل الخ) كلمة ان تقتضى وصلية (قوله فلا يدري الخ) أى فلا يدري قدر ما خرج من الافراد ولو كانت العلة معلومة فاحتمال العلة الاخرى قائم فان الحكم قد يكون معللاً بلعل شتى (قوله وكمن بقى) أى تحت العام (قوله فيصير) أى دليل الخصوص (قوله تؤثر في الخ) فيسقط الاحتجاج بالعام (قوله ولكن يصح الخ) لان العام قبل التخصيص كان معمولاً به وبعد التخصيص وقع الشك في سقوطه فلا يسقط بالشك (قوله فينعكس المعلوم) أى ينعكس الحكم المعلوم آنفاً (قوله ورعاية شبه النسخ الخ) اعترض عليه بأن الخصص المستقل يشبهه النسخ لفظاً لا معنى ألا ترى أن النسخ يرفع الحكم بعد ثبوت وفي التخصيص يكون الحكم من بدء الامر على الباقي فليس الشبهة

بينهما معنى والمعتبر المعنى فينبغي أن لا يعتبر شبيهه الناسخ بل يعتبر شبيهه الاستثناء فان الاستثناء كما أنه لاخراج البعض كذلك
التخصيص فيبينهما شبه معنوي وأجاب عنه بمرء العالم وجهه الله بان التخصيص لاستقلاله بقيد حكماء معارض الحكم العام ولهذه المعارضة
يدفع الحكم عن بعض أفراد العام من يده الامر كما أن الناسخ بقيد حكماء معارض الحكم المنسوخ ولهذه المعارضة يرفع حكم المنسوخ
فليس الفرق بين التخصيص والناسخ إلا أن الناسخ رافع الحكم والتخصيص رافع الحكم فصار الشبه بينهما معنويا لا لفظيا فقط (قوله أن يبقى
الخ) ويسقط التخصيص المجهول لأن الخ (قوله يسقط الخ) لأن النسخ (١١٩) يكون باعتبار المعارضة والمجهول

لا يفيد حكما فكيف يكون
معارضاً (قوله ولكن يصح
التمسك الخ) لما مر من
أن العام قبل التخصيص
كان معمولاً به وبعد
التخصيص وقع الشك في
سقوطه فلا يسقط بالشك
(قال على أنه) أي البائع
(قوله تشبيهه) أي نظير
لالتشبيح والفرق بينهما أن
المثال من أفراد المشكل له
بخلاف النظر (قوله ونظير
هذه المسئلة) فيه مسامحة
فان التخصيص ليس نظير
هذه المسئلة بل هو نظير رد
العبد الخير فيه بالخيار
الواقع في هذه المسئلة على
ما يظهر في الشرح (قوله
المبيعين) أي بصفة واحدة
(قوله على أربعة أوجه)
مثال الاول كما اذا باع زيدا
وعمر ابعا واحدا كالأمرهما
بخمسمائة على أن البائع
بالخيار في زيد ثلاثة أيام
ومثال الثاني باعهما بالف
على أنه بالخيار في أحدهما
من غير تعيين لثنى كل
ولما فيه الخيار ومثال

يشبه الاستثناء والناسخ وكل واحد منهما لا يعمل فينبغي أن لا يعمل دليل الخصوص (ج) الاستثناء
أنما لا يعمل لأنه غير مستقل بنفسه وهو مستقل والناسخ إنما لا يعمل لثلاثة تعارض العلة النص وهنا
لا تعارض فاعتبار الصيغة يخرج العام من أن يكون حجة فيما وراء الخصوص واعتبار الحكم لا قلم
يخرج عن كونه دليلا بالشك ولم يبق قطعا بالشك وكان دون خبر الواحد ولهذا يجوز ترك العموم الذي
ثبت خصوصه بالقياس ولم يجوز ترك موجب خبر الواحد بالقياس لأن خبر الواحد تعين بأصله وإنما
الاحتمال في طريقه لتوهم غلط من الراوي أو كذبه وثبت الحكم بهذا العام فيما وراء الخصوص مع
شك واحتمال في أصله فصح أن يعارضه القياس (فصار كما اذا باع عبيدين بألف على أنه بالخيار في أحدهما
بعينه وسمى ثمنه) أي صار دليل الخصوص نظير هذه المسئلة وهو أنه اذا باع من رجل عبيدين بألف بشرط
الخيار في أحدهما دون الآخر للبائع أو المشتري فان لم يكن ثمن كل واحد منهما مسمى لم يجوز البيع في
واحد منهما بالجمله الثمن وان كان ثمن كل واحد منهما مسمى فان لم يعين المشروط فيه الخيار لم يجوز
أيضا لجمله المبيع وان عين جاز البيع في الآخر ولم يلزم بالثمن المسمى له لأن الخيار لا يمنع الدخول في
الاجاب ويمنع الدخول في الحكم فصارت في السبب نظير دليل النسخ وفي الحكم نظير الاستثناء فعند
العقد في المشروط له الخيار باعتبار الحكم فاذا كان مجهولا كان العقد في الآخر ابتداء في المجهول
واذا كان معلوما ولم يكن ثمن كل واحد منهما مسمى كان العقد في الآخر ابتداء بالصفة فلا ينقدحهما
وباعتبار السبب كان متناولا لهما بصفة الصحة فاذا كان الذي لا خيار فيه معلوما وثمنه مسمى لزم العقد
فيه كما لو جمع بين حر وعبد وباعهما مسمى لكل واحد منهما عندهما ولم يعتبر الذي شرط فيه الخيار شرطا
فاسد في الآخر بخلاف ما قاله أبو حنيفة رحمه الله فيما اذا باع حرا وعبيدا وشاة ذكية وميتة وسمى
ثمن كل واحد منهما أنه يعتبره شرطا فاسدا في الآخر ويفسده البيع لان اشتراط قبول العقد في الحر

تقتضي أن يبقى العام قطعيا إلا الناسخ المجهول يسقط بنفسه فرعاية الشبهين جعلنا العام ههنا أيضا
بين بين وقلة لا يبقى قطعيا ولكن يصح التمسك به (فصار كما اذا باع عبيدين بألف على أنه بالخيار في
أحدهما بعينه وسمى ثمنه) تشبيه لدليل الخصوص المذكور بمسئلة فقهية أي صار دليل الخصوص
على هذا المذهب المختار نظير هذه المسئلة الفقهية وهي أن يعين الخيار في أحد العبد المبيعين وسمى
ثمنه على حدة وذلك لأن هذه المسئلة على أربعة أوجه أحدها أن يعين محل الخيار وسمى ثمنه والثاني
أن لا يعين ولا يسمي والثالث أن يعين ولا يسمي والرابع أن يسمي ولا يعين فالعبد الذي فيه الخيار
داخل في العقد غير داخل في الحكم في حيث أنه داخل في العقد يكون رد المبيع بخيار الشرط تبديلا
فيكون كالنسخ ومن حيث أنه غير داخل في الحكم يكون رده بيان أنه لم يدخل فيكون كالاستثناء فيكون
كالتخصيص الذي له شبه بالاستثناء وشبه بالنسخ فرعاية شبه النسخ تقتضي صحة البيع في الصور الأربع

الثالث باعهما بالف من غير تفصيل الثمن على أنه بالخيار في زيد ومثال الرابع باعهما بالف كالأمرهما بخمسمائة على أنه بالخيار
في أحدهما (قوله داخل الخ) لورود الاجاب على العبد (قوله غير داخل الخ) فان حكم البيع هو ملك المشتري والخيار اذا كان
البائع فلا يخرج المبيع الذي هو محل الخيار عن ملك البائع ولا يدخل تحت ملك المشتري على ما في تنوير الابصار (قوله المبيع) أي
العبد الخير فيه (قوله تبديلا) أي للعقد (قوله فيكون) أي هذا الرد (قوله رده) أي رد العبد الخير فيه بخيار الشرط (قوله
فيكون الخ) أي وهذا العبد المبيع الخير فيه بالخيار

(قوله مبيع ببيع واحد) لان الصفقة واحدة فردا أحدهما بخيار الشرط يكون فسخ ببعه وهو لا يوجب خلافا في بيع الآخر فان قلت انه اذا رد واحد منهما بخيار الشرط ولزم المبيع في الآخر قسم الالف الثمن على قيمتهما أصاب الآخر يلزم على ذمة المشتري وهذا هو البيع بالخصه وهو باطل لجهالة الثمن قلت ان هذا هو البيع بالخصه بقاء أى فى المال لا ابتداء والسادس هو البيع بالخصه ابتداء كان يقول بعت هذا العبد بحصته من الالف الموزع على قيمته وقيمة ذلك العبد الآخر (قوله لجعل الخ) وذلك لانه لما جمع بين العبدين فى الإيجاب فقد شرط فى قبول العقد فى كل منهما قوله فى الآخر حتى لا يملك المشتري قبول أحد العبدين دون الآخر كذا فى التلويح فجعل ما ليس بمبيع وهو العبد الخير فيه شرط القبول المبيع وهذا مفسد للبيع (قوله لشبهه بالساحخ) لالشبه الاستثناء كما فى التنوير فان شبه الاستثناء يقتضى فساد البيع لاصحته للزوم جعل قبول غير المسح شرط القبول المبيع وهذا شرط فاسد مفسد البيع وان غرنا معلومية الاستثناء فان الاستثناء المعلوم يكون صحيحا فادفعه بأن معلومية الاستثناء لا تدفع ذلك الشرط الفاسد المفسد (قوله ولم يعتبر الخ) أى لم يعتبر (١٣٠) هما شبه الاستثناء حتى يفسد هذا البيع بالشرط الفاسد وهو جعل

فاسد وقد جعله مشروطا فى قبول العقد فى القن حين جمع بينهما فى الإيجاب والبيع بفسد بالشرط الفاسد فاما اشتراط قبول العقد فى الذى فيه الخيار ليس بشرط فاسد لان البيع بشرط الخيار ينعقد صحيحا من حيث السبب فكان العقد فى الآخر لازما (وقيل انه يسقط الاحتجاج به كالأستثناء المجهول لان كل واحد منهما لبيان انه لم يدخل

قبول الخ (قوله اذا جمع الخ) أى باع الحر والعبد بالالف صفقة واحدة وبين ثمن كل منهما فهذا البيع فاسد فى العبد عند أبى حنيفة رحمه الله على ما سيجي (قوله لان الخ) علة لقوله ولم يعتبر الخ (قوله لم يكن الخ) فان محل البيع هو المال المتقوم والحر ليس كذلك على ما مر فليس الحر داخلا فى العقد ولا فى الحكم فاشتراط قبوله مفسد للبيع (قوله داخل الخ) فاشتراط قبوله اشتراط مبيع بالنظر الى العقد فليس هو كالحر (قوله أحدهما) أى محل الخيار وثنه (قوله لا يصح) أى

لان كلام من العبدين بالنظر الى الإيجاب مبيع ببيع واحد فلا يكون بيعا بالخصه ابتداء بل بقاء ورعاية شبه الاستثناء تقتضى فساد البيع فى الصور الأربعة لجعل ما ليس بمبيع شرط القبول المبيع ولم رعاية الشبهين قد ان علم محل الخيار وثنه وهو المذكور فى المتن صح البيع لشبهه بالساحخ ولم يعتبرهما جعل قبول ما ليس بمبيع شرط القبول المبيع كما اعتبر اذا جمع بين الحر والعبد وفصل الثمن لان الحر لم يكن محلا للبيع واشتراط قبوله ليس من مقتضيات العقد وفى مسائلنا العبد الذى فيه الخيار داخل فى العقد فلا يكون ضمه مخالفا لمقتضى العقد وان جهل أحدهما أو كلاهما لا يصح لشبهه الاستثناء فى صورة جهل كليهما يصير كأنه قال بعت هذين العبدين بألف الأ أحدهما بحصة ذلك وذلك باطل وفى صورة جهل المبيع يصير كأنه قال بعت هذين العبدين بألف الأ أحدهما بخمسائه وفى صورة جهل الثمن يصير كأنه قال بعتهم بألف الأ هذا بحصة من الالف ولم يعتبر فى هذه الصور شبهه بالساحخ لان الساحخ المجهول يسقط بنفسه فيبطل شرط الخيار ويلزم العقد فى العبدين وهو خلاف ما قصد القائل (وقيل انه يسقط الاحتجاج به كالأستثناء المجهول لان كل واحد منهما لبيان أنه لم يدخل) هذا هو المذهب الثانى واليه ذهب الكرخى وعيسى بن أبان وهو لا قد فرطوا فى هذا العام المخصوص البعض ويقولون لا يبقى العام قابلا للتمسك أصلا سواء كان المخصوص معلوما كما اذا قيل اقتلوا المشركين ولا تقتلوا أهل الذمة أو مجهولا كما اذا قيل اقتلوا المشركين ولا تقتلوا بعضهم وشبهوه بالاستثناء فقط لا تهم لم يراعوا جانب

البيع (قوله وذلك باطل) لجهالة المبيع فانه اذا اشترط الخيار فى أحد العبدين بلاعين لزم العقد فى العبد الآخر وهو مجهول لجهالة الثمن لانه لو ثبت الحكم فى العبد الذى لا خيار فيه ثبتت بحصة من الثمن ابتداء وهى مجهولة فان قلت جهالة الثمن طارئة بعد صحة التسمية فكان ينبغي أن يجوز البيع قلت محل الخيار لا يدخل تحت الحكم فيصير الثمن مجهولا من الابتداء كذا قال ابن الملك (قوله فى هذه الصور) أى الثلاث (قوله وهو خلاف ما قصد القائل) أى العاقد المانع لان اقدامه على بيع العبدين مع الخيار فى أحدهما وعدم الاكتفاء على البيع الصرف دليل على أن لزوم البيع فيه ما غير مقصوده (قال يسقط الخ) أى لا يبقى العام حجة لافطعية ولا ظنية (قال كالأستثناء الخ) يعنى أن المخصص كالأستثناء المجهول وجهالة الاستثناء وتوجب جهالة المستثنى منه فيكون الباقي مجهولا فكذا جهالة المخصص توجب جهالة العام ولا يبقى العام حجة (قال لان كل واحد الخ) دليل للاطلاق المستفاد من كاف التشبيه فى قوله كالأستثناء المجهول أى انما الحق المخصص بالاستثناء المجهول لان كل واحد منهما أى من المخصص والاستثناء المجهول لبيان الخ فالاستثناء يبين أن المستثنى لم يدخل فى صدر الكلام فكذا المخصص يدل على ان المخصص لم يدخل تحت العام (قوله فرطوا) من التفريط كى كردن وتقصير كردن كذا فى الغيات (قوله فقط) أى لا بالساحخ

(قوله كالمجهول) أي كالاستثناء المجهول (قوله فبالتعلييل الخ) يعني أن المخصص المعلوم لاستقلاله يقبل التعلييل ولم يعرف أن أي قدز خرج فصار المخرج مجهولا فبقى الباقي مجهولا (قوله وان كان الخ) كلمة ان وصلية (قوله عما يقبل الخ) لعدم الاستقلال (قوله وبيعا للعبد بالحصه من الالف ابتداء) بأن يقسم الالف على قيمة العبد (١٣١) المبيع وقيمة الحر بعد أن يفرض عبدا حتى لو كان قيمة كل واحد

منهما خمسمائة حصه العبد من الالف خمسمائة على التناصف (قوله فالحر الخ) الفاء التعلييل وهذا على لقوله فيكون الخ (قوله وهو) أي البيع بالحصه ابتداء (قوله بعث هذا الخ) أي بعث ما ألف هذا الخ (قوله يجوز عندهما) أي يصح البيع في العبد عندهما إذا فسدا بقدر المفسد والمفسد في الحر كونه ليس بحال متقوم وهو مخصص به فلا يتعدى إلى العبد (قوله لجعل الخ) دليل لاي حنيفه رحمه الله (قوله ما ليس الخ) وهو الحر (قوله شرط الخ) ألا ترى أن المشتري لا يملك قبول واحد دون الآخر إذا جع بين الشئتين في إيجاب العقد لثلاثين الضرر بالباقي في قبول واحد دون الآخر فان من العادة ضم الجسد مع الرديء فالمشتري يأخذ الجسد ولا يقبل الرديء وهذا ضرر بين البائع (قال لان الخ) دليل لتشبيه المخصص بالناسخ (قال بخلاف الاستثناء) فانه ليس بمستقل بل قيد لما قبله (قوله قد أفرطوا) من

فصار كالبيع المضاف إلى حر وعبد بثن واحد) اعلم ان مذهب الكرخي ان العام اذا لحقه خصوص معلوم أو مجهول لا يبقى حجة بل يجب الوقف فيه إلى البيان لان دليل الخصوص بمنزلة الاستثناء اذا التخصيص بيان عدم ارادة بعض ما يتناوله اللفظ كالاستثناء فاذا كان دليل الخصوص مجهولا أو جب جهه اللفظ باقى كاستثناء بعض مجهول واذا كان معلوما يكون معلولا ظاهرا لانه نص قائم بنفسه قابل للتعلييل وبالتعلييل لا يدرى أن حكم الخصوص إلى أي مقدار يتعدى فبقى ما وراءه مجهولا أيضا فصار دليل الخصوص عنده كالبيع المضاف إلى حر وعبد بثن واحد أو إلى ميتة وذكية ونخل وخمر فانه لم يجز البيع أصلا لان الحر أو الميتة أو النخل لم يدخل تحت العقد أصلا فيكون بائعا لما هو محمل له بمحضه ابتداء والبيع بالحصه لا ينعقد صحهما ابتداء كما لو قال بعث منك هذين العبدين بألف الا هذا بحضه من الالف فعلى قوله يبطل الاستدلال بأكثر العمومات لدخول الخصوص في أكثر العمومات وهذا خلاف مذهب السلف لما امر أنهم احتجوا بالعمومات المخصوصة وقيل ان كان المخصص مجهولا فكذلك الجواب وان كان المخصص معلوما بقي العام فيما وراءه المخصص موحبا للعلم قطعا لان دليل الخصوص كالاستثناء فاذا كان مجهولا كان ما وراءه مجهولا واذا كان معلوما كان ما وراءه معلوما لان الاستثناء لا يحتمل التعلييل لما امر فعلى قوله لا يصلح الاستدلال بأية السرقة لان ما دون ثمن المحس مخصص من آية السرقة بقوله عليه السلام لا يقطع السارق الا في ثمن المحس وهو مجهول للاختلاف في مقداره فقيل ربع دينار وقيل ثلاثة دراهم وقيل عشرة دراهم وبعموم آية البيع لانه خص منه الربا وهو مجهول للاختلاف في علتة وقد قال بعض العصاة خرج النبي عليه السلام من بيننا ولم يبين لنا أبواب الربا وبأي الحدود ولانه خص منها حالة الشبهة بقوله عليه السلام ادرؤا الحدود بالشبهات وهي مجهولة تختلف فيها ألا ترى أن أبا حنيفة رحمه الله جعل نكاح المحارم شبهة في درء الحد وغيره ولا جعل غيره اختلاف الشهود في لون البقر شبهة وهو لم يعتبره وانه كثير شر (٢) وقيل انه بقي كما كان اعتبارا بالناسخ لان كل واحد منهم ما مستقل بنفسه بخلاف الاستثناء

الصيغة بل اعتبر والمعنى فقط وهو عدم الدخول وانما شبهوه بالاستثناء المجهول لانه اذا كان دليل الخصوص مجهولا فظاهر أنه كالمجهول وان كان معلوما فبالتعلييل يصير مجهولا وان كان الاستثناء في نفسه مما لا يقبل التعلييل (فصار كالبيع المضاف إلى حر وعبد بثن واحد) تشبيه دليل هذا المذهب بمسألة فقهية مذكورة فانه اذا باع العبد والحر بثن واحد بأن يقول بعثما بألف فالحر لا يدخل في البيع فيكون استثناء وبيعا للعبد بالحصه من الالف ابتداء فالحر لا يدخل ابتداء وهو باطل لجهالة الثمن بخلاف ما اذا فصل الثمن بأن يقول بعث هذا بخمسمائة وهذا بخمسمائة فانه يجوز عندهما خلافا لابي حنيفة رحمه الله لجعل قبول ماليس بمبيع شرط القبول المبيع (وقيل انه بقي كما كان اعتبارا بالناسخ لان كل واحد منهم ما مستقل بنفسه بخلاف الاستثناء) هذا هو المذهب الثالث فهو لا قد أفرطوا في حق العام بابقائه قطعيا كما كان وشبهوه بالناسخ فقط من حيث استقلال الصيغة ولم يلتفتوا إلى رعاية جانب الاستثناء فقط فان كان دليل الخصوص معلوما فظاهر أن الناسخ المعلوم لا يؤثر في تغيير ما بقي من الافراد الغير المنسوخة وان كان مجهولا فالناسخ المجهول يسقط بنفسه ولا يؤثر جهالاته في تغيير

(١٦ - كشف الاسرار اول) الافراط از حد در گذشتن كذا في الغيات (قوله لا يؤثر الخ) فكذا المخصص المعلوم لا يغير العام عن القطعية في الباقي فيبقى قطعيا في الباقي كما كان (قوله من الافراد الخ) بيان ما في ما بقي (قوله يسقط بنفسه الخ) لان المجهول لا يصلح دليلا فلا يصلح معارضا للدليل فلا يصلح ناسخا فكذا المخصص المجهول يسقط بنفسه فيبقى العام قطعيا كما كان وانما لا يتعدى

بجهالة المجهول إلى صدر الكلام لان المخصص كلام مستقل بخلاف الاستثناء فانه غير مستقل بل هو كوصف قائم بصدر الكلام لا يفيد شيأ بدون صدر الكلام فلهذا تعدى جهالته إلى صدر الكلام (قوله قبل التسليم) أي إلى المشتري (قوله يبيع بالخصه بقاء) يعني انه صير إلى خصه الثمن لضرورة دخول العبدین (١٢٢) في البيع وتعذر تسليم أحدهما بالموت فليس ههنا البيع بالخصه ابتداء

فصار كالو باع عبدین وهما قبل التسليم اعلم أن دليل الخصوصية لما كان مستقلا بنفسه حتى لو كان متراخيا كان ناسخا فاذا كان معلوما بقي العام فيما وراءه موجبا قطعاً كافي التسخير واذا كان مجهولا سقط دليل الخصوصية لان المجهول لا يصلح معارضا للمعلوم ففي العام على ما كان في جميع ما يتناوله بخلاف الاستثناء فانه بمنزلة الوصف الاول لانه لا يفيد شيأ بدونه وأوجب الجهالة في الاستثناء والجهالة في الاستثناء جهالة في المستثنى منه فسقط العمل به وهذا لما كان مستقلا بنفسه معارضا للاول اقتضت الجهالة على دليل الخصوصية ففي العام كما كان ونظيره في الفروع اذا باع عبدین فهلك أحدهما قبل القبض أو استحق أو وجد مديرا أو مكاتباً فإن العقد يثبت صحته في الآخر لانهم ادخلا تحت العقد ثم خرج أحدهما لتعذر التسليم هلا كه أو لصيانة حق المستحق أو لحقه ما يفيق العقد في الآخر صححنا بحصته واعتد به في حق الانعقاد به لانه الثمن ووجه الثمن معلومة لان البيع عهدهما القيام المحلية فيهما

الفصل الرابع في ألفاظ العموم (والعموم اما أن يكون بالصيغة والمعنى أو بالمعنى لا غير كرجال وقوم) اعلم أن ألفاظ العموم قسمان قسم بصيغته ومعناه كرجال ونساء ومسلمين لان الواضع وضع هذه الصيغة للجمع فانك تقول رجل ورجلان ونساء ونساءه ورجال وهو عام معناه لانه شامل لكل ما يتناوله عند الاطلاق ولهذا يمكن نعتنه بأي عدد شئت فتقول رجال ثلاثة وأربعة وخمسة وغير ذلك الا أن الثلاثة أدنى ما ينطلق عليه هذا اللفظ فكان أولى حتى لو قال ان اشتريت عبدا أو ان تزوجت نساء انه يقع على الثلاثة ولو أقر بدرهم فهي ثلاثة الا ان تبين أكثر منها لان اللفظ يحتمله وقيل الجمع المنكر ليس بعام وقلنا هذه الكلمة عامة لكل قسم يتناوله أي لفظ عبيد أو نساء عام يتناول كل قسم من أقسامه نحو الثلاثة والأربعة وغير ذلك فيقع على الأربعة كما يقع على الثلاثة وكذا لفظ نساء على هذا غير انه عند الاطلاق يقع على الثلاثة عندنا خلافا للجبائي فانه يحتمل على الاستغراق لانه المتيقن في تناول وفيما وراء احتمال الا أنه اذا دخل الالف واللام صار مجازا عن الجنس لان اللام لتعريف المعهود في الاصل تقول رأيت رجلا ثم كتبت الرجل أي ذلك الرجل بعينه ولم يوجد جمع

ما قبله (فصار كما اذا باع عبدین وهما قبل التسليم) تشبيه لدليل هذا المذهب بمسئلة فقهية مذكورة فانه اذا باع عبدین بثن واحد بأن قال بعتهما بألف ومات أحد العبدین قبل التسليم يبقى البيع في الآخر بحصة من الالف لانه يبيع بالخصه بقاء فكأنه نسخ البيع في العبد الميت بعد انعقاده وهو جائز وههنا مذهب رابع مذكور في التوضيح وغيره ولم يذكره المصنف وهو أن دليل الخصوصية ان كان مجهولا يسقط الاحتجاج به على ما قاله الكرخي وان كان معلوما فكالاستثناء وهو لا يقبل التعليل ففي العام قطعيا على ما كان قبل ذلك ولما فرغ المصنف عن بيان تخصيص العام شرع في ذكر ألفاظه فقال (والعموم اما أن يكون بالصيغة والمعنى أو بالمعنى لا غير كرجال وقوم) يعني ان العام على نوعين أحدهما ما تكون الصيغة والمعنى كلاهما عاما دالة على الشمول بأن تكون الصيغة صيغة جمع والمعنى مستوعبا في الفهم منه والاخر أن لا تكون الصيغة دالة على العموم ويكون المعنى مدلولاً بالاستيعاب ولا يتصور عكسه لان اخلاء المعنى عن اللفظ العام الموضوع غير معقول الا بالتخصيص وذلك شيء آخر فالاول مثاله رجال ونساء وغيرهما من الجوع المنكرة والمعرفة والقلّة والكثرة لكن في

حتى يلزم الفساد (قوله يسقط الاحتجاج به) أي بالعام لان المخصص كالاتثناء المجهول وهو يجعل الباقي مجهولا فلا يفيق العام حجة في الباقي (قوله فكالاستثناء الخ) لان كلا من الاستثناء ودليل الخصوص بين أنه لم يدخل وهو أي الاستثناء لا يقبل التعليل فكذلك دليل الخصوص لا يقبل التعليل ففي العام قطعيا فيما وراء المخصص (قال لا غير) أي لا غير المعنى عاما وهي الصيغة ويحتمل أن يكون معنى قوله لا غير أن العموم منقسم على قسمين وليس هنالك قسم ثالث تأمل (قوله كلاهما عاما الخ) المراد بعموم الصيغة ان تكون دالة على الشمول بالوضع كصيغ المجموع وبعموم المعنى أن يكون فيه شمول (قوله مستوعبا) أي لكل ما يتناوله (قوله منه) أي من اللفظ (قوله أن لا تكون الخ) بأن تكون الصيغة صيغة مفرد وفي عبارة الشارح تسامح فانه اذا لم تكن الصيغة دالة على العموم كيف يكون المعنى مدلولاً بالاستيعاب لكل ما يتناوله فالأولى أن يقول والاخر أن لا تكون الصيغة صيغة جمع ويكون المعنى الخ (قوله وعكسه) أي القلة كون اللفظ عاما والمعنى غير مستوجب لكل ما يتناوله (قوله رجال ونساء الخ) الاول جمع وله مفرد من لفظه وهو رجل والثاني جمع لا مفرد له من لفظه

القلة أي (قوله وعكسه) أي كون اللفظ عاما والمعنى غير مستوجب لكل ما يتناوله (قوله رجال ونساء الخ) الاول جمع وله مفرد من لفظه وهو رجل والثاني جمع لا مفرد له من لفظه

(قوله من الثلاثة الى العشرة) الغائبان داخلان فجمع القلة يطلق على الثلاثة والعشرة وما يتوسطهما كذا في شرح الصقي على الكافية (قوله هذا) أي كون الجوع المنكرة وغيرهما من العام (قوله على ما ذكر في الخ) (١٣٣) وقد ذكرته قبل فتذكره (قوله صبغة مفرد)

فانه مصدر قام فعمل وصفا ثم غلب على الرجال خاصة لقيامهم بأمور النساء ولا تصغ الى من قال ان قومها جمع قائم فان فعلا ليس من أبنية الجمع كذا قال الفخازاني (قوله بدليل انه يثنى ويجمع) أي من غير شذوذ فلا يريد أن الجمع أيضا قد يثنى ويجمع فيقال في رماح رماحان ورماحات فانه شاذ (قوله يطلق الى التسعة) أي يطلق من الثلاثة الى التسعة من الرجال لا يكون فيهم امرأة (قوله أن تكون الخ) أي لا يكون الحكم لكل واحد من حيث هو واحد فلو قال الامام القوم الذي يدخل هذا الحصن فله كذا فدخله جماعة تستحق النقل ولودخله واحد لم يستحق شيئا كذا في التلويح (قوله وانما يصح الخ) جواب سؤال هو أنه متى اشترط في اطلاق لفظ القوم اجتماع الاحاد فكيف يصح استثناء الواحد من القوم في مثل جاء في القوم الازيد فانه ليس حكما على كل واحد فكيف يستثنى الواحد (قوله باعتبار الخ) يعني

في أقسام الجوع أولى من غيره معهود ينصرف اليه ليكون تعريفا لذلك فجعل الجنس ليكون تعريفا له اذ الجنس مع الجوع وفيه معنى الجمع أيضا لان كل جنس يتضمن الجمع حقيقة أو ذهنيا فكان فيه اعتبار المعنيين ولو بقي على حقيقة وهو الجمع الغاير التعريف عن فائدته فكان الجنس أحق ألا ترى أن قوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد لا يحدنك بالجمع واليه مال القاضي أبو زيد وأبو علي النخعي وأبو هاشم ولهذا قلنا فيمن قال ان تزوجت النساء واشتريت العبيد انه يحدنك بالواحد لسقوط معنى الجمع وصيرورته للجنس بهذا الاعتبار واسم الجنس يقع على الواحد حقيقة لانه يراد به نفس الماهية وهو واحد في نفس الامر ولا تسقط هذه الحقيقة بالمزاجية ألا ترى أن اسم الرجل والمرأة كان جنسا وحين لم يكن غير آدم حواء كان هذا الاسم حقيقة لكل واحد منهما فلا تتغير تلك الحقيقة بالكثرة فصار الواحد في الجنس كالثلاثة في الجمع حتى ينصرف اللفظ اليه عند الاطلاق الا أن يريد الجميع فينشذ لا يحدنك قط ويدن قضاء لانه نوى حقيقة كلامه وصار بمن حلف لا يشرب الماء انه يقع على القليل وهو القطرة على احتمال الكل وأما العام معناه دون صبغته فمثل قوم ورهط وطائفة وجماعة فصبغة رهط وقوم كيدوعرو من حيث الفردية ومعناها الجمع ولما كان فردا صبغة جماعية كان اسمها للثلاثة فصاعدا ترجيحاً للمعنى اذ الاعتبار للعاني لا للصور والمبالي الآن الطائفة يتناول الواحد فصاعدا كذلك قال ابن عباس رضي الله عنه وجماعة من الصحابة رضي الله عنهم في قوله تعالى وليشهد عداهم طائفة من المؤمنين انه الواحد وقال في قوله تعالى فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة انها الواحد فصاعدا لانها نعت فرد صارت جنسا بعلامة الجماعة وهي التاء اعتبارا بالدليلين (س) لما ذم المجمع نحو رهط وقوم جنسا اعتبارا للفظ والمعنى كما هو الاصل في المتعارضين (ج) لانه لا تعارض بين اللفظ والمعنى حتى يجمع ويجعل الجنس اذ هذا اللفظ المفرد وضع بازاء الجماعة وفي الطائفة اجتمعت علامتان في لفظها اذ الطائفة نعت فرد والتاء علامة الجمع لجمع معانيهما وجعلناها للجنس وقوله لينفق هو الضمير فيه للفرق الباقية بعد الطوائف النافرة وليشذر الفرق الباقية قومهم النافرين اذ ارجعوا اليهم بما حصلوا في أيام غيبتهم من العلوم ويجوز أن يرجع الضمير للطائفة النافرة الى المدينة للتفقه ولقائل أن يقول فاجعل ضاربا جنسا بهذا الاعتبار (ومن وما يحدنك العموم والخصوص والاصل فيهما العموم)

القلة من الثلاثة الى العشرة وفي الكثرة قبل من الثلاثة وقبل من العشرة الى ما لا يتناهى لكن هذا مختار فخر الاسلام لانه لا يشترط الاستيعاب في معنى العام بل يكفي بانتظام جمع من التسميات وأما عند من يشترط الاستيعاب والاستغراق فيه يكون الجمع المنكر واسطة بين الخاص والعام على ما ذكر في التوضيح والاخر مثاله قوم ورهط فان القوم صبغته صبغة مفرد بدليل أنه يثنى ويجمع يقال قومان وأقوام لكن معناه معنى العام لانه يطلق على الثلاثة الى العشرة كما كان رهط يطلق الى التسعة ولكن يشترط في اطلاق لفظ القوم أن تكون الاحاد مجتمعة وانما يصح الاستثناء لو احدى في قولك جاءني القوم الازيد باعتبار أن مجيء المجموع لا يكون الا باعتبار مجيء كل واحد بخلاف ما اذا قيل يطبق رفع هذا الجرح القوم الازيد لان الحكم ههنا متعلق بالمجموع من حيث المجموع ولهذا يصح جاء العشرة الاوحد او يصح العشرة زوج الاوحد (ومن وما يحدنك العموم والخصوص وأصلهما العموم)

ان صحة الاستثناء ههنا باعتبار القرينة الخارجية وهي قرينة الفعل ولا كلام فيه (قوله بخلاف ما اذا قيل الخ) فانه لا يصح (قوله يصح الخ) لان مجيئ العشرة باعتبار مجيئ كل واحد فيصح الاستثناء (قوله ولا يصح الخ) لان الحكم ههنا متعلق بالمجموع

(قوله الموم) فإذا قيل من في الدار استقام الجواب بالواحد فيقال فلان وفلان وفلان وفي الشرط تقول ومن دخله كان آمنا وفي الخبر أعط من زارني درهما فكل من زاره يستحق العطية وقال الله تعالى يسبح لله ما في السموات وما في الأرض (قوله ويستعملان الخ) كما يقال عبد من خلق السموات والأرض (قوله بعارض القرائن) أي بطريق الجواز كما في تنوير المنار وقال بعض الشارحين في معنى كلام المصنف إن من وما احتمل أن العموم والخصوص بالنظر إلى الوضعين فكانا مشتركين فيهما وأصلهما العموم بالنظر إلى كثرة الاستعمال وهذا مطابق لرأي الأشعري فإنه قال إن الصيغ المستعملة في العموم مشتركة بينهما وبين الخصوص كذا في بعض شروح المسلم (قوله سواء استعمال الخ) يفهم منه أن ما ومن تستعملان في الخصوص على كل تقدير أي سواء كان للاستفهام أو الشرط أو في الخبر وهذا مخالف لبعض الأصوليين فأنهم قالوا إن من إذا كانت للشرط فهي للعموم لا تستعمل حينئذ في الخصوص وكذا إذا كانت للاستفهام وأما إذا كانت موصولة (١٣٤) أو موصوفة ففي بعض المواضع تكون للعموم وفي بعضها تكون

للخصوص وكذا كلمة ما (قوله وما قيل) القائل صاحب كشف البردوي (قوله في الاختيار) أي لافي الشرط ولا في الاستفهام (قوله فغنتقض) ألا ترى أن من في قولك من أبولخص فأنه ما زيد أو عمرو أو غيره على سبيل البديل للعموم مع أنها للاستفهام ويمكن أن يجاب عنه بأن من ههنا أيضا للعموم وليس في دلالة من بدلية بل التردد إنما هو في ثبوت الخبر أي أبول بأنه زيد أو عمرو أو غيرهما كذا قال المحقق الآك

ومن في ذوات من يعقل كما في ذوات ما لا يعقل اعلم أن من يحتمل العموم والخصوص والأصل فيه العموم لكثرة الاستعمال فيه قال النبي عليه السلام من دخل دار أبي سفيان فهو آمن وقد قال الله تعالى ألا يعلم من خلق أكن يخلق كن لا يخلق وإذا قيل من في الدار استقام الجواب بالواحد فتقول زيدو بالجماعة فتقول فلان وفلان وفلان فدل أنه يحتمل العموم والخصوص وهو يتناول النساء أيضا بقوله تعالى ومن بقنت منكّن والاستدلال بقوله تعالى ومنهم من يستمعون إليك ومنهم من ينظر إليك على أنها تحتمل العموم والخصوص مشكل لجواز أن يرجع أحدهما إلى اللفظ والآخر إلى المعنى يؤيده أنه ذكر في الكشف ومنهم ناس يستمعون إليك إذا قرأت القرآن وعلمت الشرائع ولكم لا يعون ولا يقبلون وناس ينظرون إليك ويعاينون أدلة الصدق وأعلام النبوة ولكم لا يصدقون وكذلك ما يحتمل العموم والخصوص والأصل فيه العموم قال الله تعالى له ما في السموات وما في الأرض الآن من عام فبين يعقل وما فيما لا يعقل حتى إذا قلت من في الدار استقام الجواب بن يعقل ولا يستقيم الجواب بالثوب والشاء وأنا قلت ما في الدار لم يستقم الجواب بن يعقل ولكن بما لا يعقل (فاذا قال من شاء من عبيدي العتق فهو حر فشاؤا عتقوا) لأن من يقتضى العموم ولهذا قال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله فبين قال لا آخر من شئت من عبيدي عتقه فأعتقه فشاؤا عتقهم عتقوا لأن من عام ومن تميز عبيده من غيرهم فكان للبيان كقوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الأوثان وقال أبو حنيفة رحمه الله أنه أن يعتقهم إلا واحدا منهم لأن المولى لما جع بين كلمة التعميم والتبعض تناول الأمر بعضا عما فإذا قصر عن الكل الواحد كان عملا جوبجها ولا يلزم من قوله

يعني أنهم ما في أصل الوضع للعموم ويستعملان في الخصوص بعارض القرائن سواء استعمال في الاستفهام أو الشرط أو الخبر وما قيل إن الخصوص يكون في الأخبار فغنتقض لا يطرد (ومن في ذوات من يعقل كما في ذوات ما لا يعقل) أي الأصل في من أن يكون لذوات من يعقل كقوله عليه السلام من قتل قتيلا فله سلبه وقد يستعمل في غير من يعقل مجازا كما في قوله تعالى فمنهم من يعيش على بطنه والأصل في ما أن يكون في ذوات ما لا يعقل يقال ما في الدار فالجواب درهم أو دينار لا زيد أو عمرو وقد يستعمل في غيرها كما سيأتي (فاذا قال من شاء من عبيدي العتق فهو حر فشاؤا عتقوا) فترجع لتكون

بالعقل العالم فيصح إطلاق من عليه تعالى اتحقق معنى العاقل فيه تعالى (قال كما في ذوات الخ) لما كان ما غير العقلاء كلمة وغير العقلاء أكثر من ذوى العقول فكان ما أكثر استعمالا فنصار أشهر من من فصيح التشبيه فلا يرد أن التشبيه يقتضى أن يكون المشبه به أقوى من المشبه وليس كلمة ما أقوى من كلمة من وقد يجاب عن هذا الإيراد بأن الكاف ليس للتشبيه بل لمجرد القرآن تدبر (قوله كقوله عليه السلام من قتل الخ) روى البخاري عن أبي قتادة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من قتل قتيلا فله عليه بينة فله سلبه أي من أوقع القتل على المقتول باعتبار ما له كقوله أعصر خرا كذا في إرشاد الساري في شرح صحيح البخاري والسلب هو ما يأخذه أحد القرنين في الحرب من سلاح وغيره (قوله فمنهم) أي من الدواب في الأرض (قوله أن يكون الخ) هذا على مذهب البعض وأما لا أكثرون فقالوا إن كلمة ما تم ذوى العقول وغيرهم (قوله وقد يستعمل) أي كلمة ما مجازا في غير ذوات ما لا يعقل (قوله كما سيأتي) أي في المتن

(قوله معناه) أى معنى قوله من شاء الخ (قوله وهى المشيئة) فاتها عامة لآنها أسندت الى عام (قوله يحتمل البيان الخ) اعلم أن استعمال كلمة من فى التبعية هو الشائع حيث كان مجرورها ذا أبعاد فيحمل من عليه ما لم يوجد قرينة صارفة عنه ترجح كون من البيان فى مسئلة المتن هذا والقرينة موجودة وهى اضافة المشيئة الى ما هو من ألفاظ العموم فيتأكد العموم فحمل كلمة من على البيان وترك التبعية (قوله الواحد) وهو الاخير اذا أعنتهم المخاطب على الترتيب وان أعنتهم جملة عتقوا الواحد والختيار فى تعيينه الى المولى فانه لو أعتق المخاطب جميع العبيد لفسط معنى التبعية بالكلية فلا بد من أن يبقى واحد منهم (قوله عند أبى حنيفة رجه الله) وأما عندهما فلا مخاطب أن يعتقهم عملا بكلمة العموم ومن البيان (قوله ومن للتبعية) لشيوع استعمال من للتبعية اذا كان مجرورها ذا أبعاد وليس ههنا قرينة تؤكدها العموم (١٣٥) وتوجب كون من البيان (قوله بهما) أى بكلمتى من ومن (قوله

للمخاطب) وهو خاص (قوله وقيل) القائل صاحب التوضيح (قوله من المثالين) أى من شاء من عبيدى الخ ومن شئت من عبيدى الخ (قوله واحد) وهو المخاطب (قوله فلا يستقيم) أى معنى التبعية (قوله يرد عليه) المورد صاحب التلويح (قوله حينئذ يصدق على كل واحد) أى من العبيد أنه أى أن المخاطب شاء عتقه أى عتق كل واحد من العبيد حال كونه بعضا من العبيد فينبغى أن يعتق الكل والا لم يس كذلك عند الامام الاعظم (قوله فتأمل فيه) لعلة اشارة الى جواب اليراد وتقريره أن تعلق المشيئة بالكل على الانفراد والترتيب أمر باطنى وظاهر

من شاء من عبيدى عتقه فهو حر لانه يتناول البعض أيضا لكنه وصف بصفة عامة وهى المشيئة ففسط بها الخصوص (وان قال لامته ان كان ما فى بطنك غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجارية لم تعتق) لان الشرط ان يكون جميع ما فى بطنها غلاما ولم يوجد ولو قال لاهر أنه طلق نفسه من الثلاث ما شئت فعندهما تطلق نفسها ثلاثا وعنده واحدة أو تثني لما مر فى قوله من شئت من عبيدى عتقه وأعتقه فجعلا من تمييز هذا العدد من الاعداد (وما يجىء بمعنى من مجازا) قال الله تعالى والسماء وما بناها قال الحسن ومجاهد ومن بناها هو الله تعالى وكذا وما طحاها وما سواها (وما تدخل فى صفات من يعقل) تقول ما زيد وجوابه عالم أو عاقل ونظيره ما الذى فأنم امهم مسموعة فمما يعقل وما لا يعقل وفيها معنى العموم حتى اذا قال ان كان الذى فى بطنك غلاما كان كقوله ان كان ما فى بطنك غلاما

كلمة من عامة وذلك لان معناه كل من شاء العتق من بين عبيدى فهو حر وكلمة من فى نفسها عامة ووصفت بصفة عامة وهى المشيئة ومن يحتمل البيان فان شاء الكل لا بد أن يعتقوا جميعا فلا يعوم كلمة من بخلاف ما اذا قال من شئت من عبيدى عتقه فأعتقه باسناد المشيئة الى المخاطب فان له حينئذ أن يعتقهم الا واحد اعند أبى حنيفة رجه الله لان كلمة من للعموم ومن للتبعية فلا يستقيم العمل بهما الا اذا بقى واحد منهم غير معتق وكذا المشيئة صفة خاصة للمخاطب وقيل كلمة من للتبعية فى كل من المثالين لكن فى المثال الاول كل من العبيد الشائى بعض مع قطع النظر عن غيره فاعتق الكل وفى المثال الثانى الشائى واحد يتعلق مشيئته بالكل دفعة فلا يستقيم الاختصاص البعض ولكن يرد عليه انه ان شاء الكل على الترتيب حينئذ يصدق على كل واحد أنه شاء عتقه حال كونه بعضا من العبيد فتأمل فيه (فان قال لامته ان كان ما فى بطنك غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجارية لم تعتق) تفريع لكون كلمة ما عامة لان المعنى حينئذ ان كان جميع ما فى بطنك غلاما فانت حرة ولم يكن كذلك بل كان بعض ما فى بطنها غلاما وبعضه جارية فلم يوجد الشرط لا يقال حينئذ ينبغى أن يجيب قراءة جميع ما تيسر من القرآن فى الصلاة عملا بقوله تعالى فاقروا ما تيسر من القرآن لانا نقول بناء الامر على التيسر فى ذلك (وما يجىء بمعنى من مجازا) كقوله تعالى والسماء وما بناها ولم يتعرض لمثل ذلك فى من على ما ذكرنا لقلته (ويدخل فى صفات من يعقل أيضا) تقول ما زيد وجوابه الكريم وقال الله تعالى فانكجو اما طاب لكم أى الطيبات

من اعتاق الكل أن يتعلق مشيئة المخاطب بالكل دفعة فلا بد من اخراج البعض ليحقق التبعية فتأمل (قوله لان المعنى حينئذ الخ) فان قيل لان المعنى هكدا لم لا يجوز أن يكون ما بمعنى شئ وهو ليس بعام لان التكررة فى الاثبات تخص فيكون المعنى ان كان شئ فى بطنك الخ فاذا ولدت غلاما وجارية تحقق الشرط فتعتق قلت لا يكون ما بمعنى شئ منكر بل بمعنى الشئ المعروف بلام الاستغراق فيفيد العموم كذا قيل (قوله فلم يوجد الشرط) فلم تعتق (قوله حينئذ) أى حين اذا كان كلمة ما عامة (قوله ينافى ذلك) فانه دال أن المراد ما تيسر بصفة الانفراد لا على سبيل الاجتماع فانه عند الاجتماع لا يسبق اليسر بل ينقلب عسرا (قوله والسماء الخ) الواو للتسم وكلمة ما بمعنى من والمراد به الله تعالى (قوله فى من الخ) فان من تستعمل فى غير ذوات العقول مجازا على ما مر (قوله ما طاب لكم الخ) كلمة ما كناية عن النساء وهن وان كن ذوات العقول الا أنه أريد ههنا الوصف للذات كذا قال البيضاوى والى هذه الارادة أشار الشارح بقوله أى الخ

(قال على سبيل الأفراد) أي لا على سبيل الاجتماع كما يكون في لفظ الجميع فلو قال كل امرأتى تدخل الدار فهى طالق وله نسوة أربع فدخلت واحدة منهن الدار طلقت ولا ينتظر وقوع الطلاق عليها الى دخول الباقيات والأفراد بكسر الهمزة مصدر من الأفعال فعنى كلام المصنف أن كلمة كل لاحاطة بالأفراد اذا دخلت على المنكر ولا حاطة بالأجزاء اذا دخلت على المعرفة وكل ذلك على سبيل الأفراد وفي عبارة الشارح مساححة والاولى أن يقول (١٣٦) أى جعل كل فرد أو كل جزء كأن ليس معه غيره (قوله فتحها) أى يثبت

(وكل للاحاطة على سبيل الأفراد) قال الله تعالى كل نفس ذائقة الموت والموت بعم النفوس كلها ومعنى الأفراد أن يعتبر كل مسمى بانفراده كأن ليس معه غيره حتى اذا قال كل امرأتى تدخل الدار فهى طالق وله أربع نسوة فدخلت واحدة طلقت ولا ينتظر وقوع الطلاق عليها دخول الباقيات لان كلمة كل لما أوجبت عموم الأفراد صار كأنه قال لكل واحدة ان دخلت هذه الدار فانت طالق فعنى العموم فى ان يتعلق طلاق كل واحدة بدخولها حتى لا يقصر على الواحدة ومعنى الأفراد فى ان لا يتوقف وقوع الطلاق على كل واحدة بدخول الباقيات بخلاف ما لو قال لهن ان دخلت هذه الدار فدخلت واحدة منهن الدار فانها لا تطلق لان العموم الثابت بقوله ان دخلت عموم شمول فأوجب تعلق طلاقهن بدخولهن جميعا فلا يقع بدخول واحدة منهن شئ لانه بعض الشرط وبوجود بعض الشرط لا ينزل شئ من الجزاء وهى تحتل الخصوص مثل من الاتهام عند العموم يخالف من فان كلمة كل تقتضى الاحاطة على سبيل الأفراد وكلمة من لا تقتضى الأفراد ويستضح ذلك فى مسائل السير ان شاء الله (فان دخلت على المنكر أوجبت عموم افراده وان دخلت على المعرفة أوجبت عموم أجزائه حتى فرقوا بين قولهم كل رمان ما كول وكل الرمان ما كول بالصدق والكذب) أى بصدق الاول وكذب الثانى اذا قشر غير ما كول ولهذا قال فى الجامع لو قال أنت طالق كل تطليقة يقع الثلاث ولو قال كل التطليقة يقع واحدة (فاذا وصلت بما أوجبت عموم الأفعال) قال الله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم بجلود غيرها (ويثبت عموم الاسماء فيه ضمنا كعموم الأفعال فى كل) حتى اذا قال كل امرأة أتزوجها فهى طالق تطلق كل امرأة يتزوجها على العموم ولو تزوج امرأة مرتين لم تطلق فى المرة الثانية لانها توجب العموم قصدا فيما وصلت به وهو الاسم دون الفعل واذا قال كلما تزوجت امرأة فهى طالق فتزوج امرأة امرارا تطلق

بكلمة كل العموم فيما دخلت هى عليه (قوله ولا يقع الطلاق الخ) أى لو تزوج امرأة مرتين لا تطلق ثانية اذا العموم فى لفظه كل يكون قصدا فى الاسم وأما العموم فى الفعل فهو ضرورى ذهنى يقدر بقدر الضرورة فيجب عموم الفعل بحيث تساوى أفراد الفعل أفراد الاسم ولا ضرورة لساقي اعتبار أفراد الفعل المتعلقة بفرد الاسم فى المرتبة الثانية وما بعدها (قوله لانه الخ) أى لان عموم أفراد مدخول كل مدلول كلمة كل لغة (قوله لانه الخ) أى لان عموم أجزاء مدخول كل بحيث يشمل الحكم كل جزء من أجزائه مدلول كل عرفا والعرف قاض على اللغة (قوله يقع الثلاث) لعموم الأفراد (قوله يقع واحدة) فان مجموع أجزاء تطليقة تطليقة واحدة (قوله أى بصدق الاول الخ) ايماء الى أن قول المصنف بالصدق والكذب نشر على ترتيب اللف (قوله مما يصلح) أى عادة (قوله مما يؤول كل) أى مما يصلح ان

لكم (وكل للاحاطة على سبيل الأفراد) أى جعل كل فرد كأن ليس معه غيره فهذا يسمى عموم الأفراد (وهى نصب الاسماء فتحها) أى تدخل على الاسماء فتحها دون الأفعال لانها لازمة الاضافة والمضاف اليه لا يكون الاسماء فان قال كل امرأة أتزوجها فهى طالق يحتمل تزوج كل امرأة ولا يقع الطلاق على امرأة واحدة مرتين ولما كانت كلمة كل لعموم مدخولها (فان دخلت على المنكر أوجبت عموم افراده) لانه مدلولها لغة (وان دخلت على المعرفة أوجبت عموم أجزائه) لانه مدلولها عرفا ولهذا قال أنت طالق كل تطليقة يقع الثلاث وان قال كل التطليقة يقع واحدة (حتى فرقوا بين قولهم كل رمان ما كول وكل الرمان ما كول بالصدق والكذب) أى بصدق الاول وكذب الثانى لان معنى الاول كل فرد من الرمان مما يصلح أن يؤكل وهو صادق ومعنى الثانى كل أجزاء الرمان مما يؤكل وهو كذب لان القشر لا يؤكل قط (واذا وصلت بما أوجبت عموم الأفعال) بأن يقول كلما تزوجت امرأة فهى طالق فعناه كل وقت أتزوج امرأة فهى طالق فهو قصدا يقع على عموم التزويجات (ويثبت عموم الاسماء فيه ضمنا) لان عموم التزويج لا يكون الا بعموم النساء فحتم بكل تزويج سواء تزوج امرأة مرارا أو تزوج امرأة بعد امرأة (كعموم الأفعال فى كل) أى كما أن عموم الأفعال يثبت فى لفظ كل

يؤكل عادة (قوله لان القشر) فى المخب قشر بالكسر پوست درخت وحيوانى وجزآن (قال بما) أى بكلمة ما ضمنا (قال عموم الأفعال) أى عموم مصادر الأفعال التى دخلت عليه كلما لان كلمة كل لازم الاضافة والفعل لا يقع مضافا اليه فندخل ما المصدر به ليصح أن يكون مضافا اليه ويكون المصدر بمعنى الوقت فعنى قولنا كل ما تزوجت امرأة فهى طالق كل وقت وقع معنى التزويج ولو بعد تزويج آخر كذا قال ابن الملك (قال ويثبت الخ) أى للضرورة لان الأفعال لا تنفك عن الاسماء

(قال عموم الاجتماع) أي محموم أفراد المدخول على سبيل الاجتماع بأن يتعلق الحكم بالمجموع من حيث المجموع (قوله كما كان) أي العموم الانفرادي (قوله مابعد) أي مابعد لفظ الجميع (قال حتى إذا قال) أي الامام وقت الجهاد (قال النفل) بفتح النون والفاء الغنية وفتح الالف العظيمة كذا في منتهى الارب وفي المغرب النفل (١٢٧) بفتحين ما ينقله الغازي أي يعطاه

زائدا على سهمه كذا قال ابن الملك (قوله بحقيقته) أي بحقيقة لفظ الجميع وهو عموم الاجتماع (قوله لو كان كذلك) أي استعارة الجميع لكلمة كل (قوله كان لكل الخ) فان العشرة إذا دخلوا معا يجب لكل واحد منهم نفل تام في صورة كلمة كل على ما سيبيح (قوله عملا بمحموم الجواز) وهو عبارة عن ارادة معنى مجازي يكون المعنى الحقيقي فردا منه كان يراد بالاسد الشجاع (قوله أن يقال) أي في وجه استحقات الاول النفل ان دخلوا فرادى في صورة كلمة الجميع (قوله الغرض) أي غرض الامام (قوله فاذا استحقه) أي النفل التام (قوله معناه) أي معنى لفظ الجميع (قوله بدلالة النص) قيل لا نسلم ان دلالة النص معتبرة في كلام العباد وفيه أن هذا الكلام غير مقبول ألا ترى أنه لو قال السيد لعبده لا تعط ذرة فهو منع عن اعطاء ما فوق الذرة وهذه دلالة النص كذا قالوا (قوله فاعتبر الخ) فان هذا

في كل مرة لانها تقتضي عموم التزوج قصد الدخول عليه (وكلمة الجميع توجب عموم الاجتماع دون الانفراد فصارت بهذا المعنى مخالفة لكلمة كل ومن ذلك لان كلمة كل للاحاطة على سبيل الافراد وكلمة من توجب العموم من غير تعرض لصفة الاجتماع والانفراد وكلمة الجميع تتعرض لصفة الاجتماع فصارت مخالفة لهما حتى اذا قال جميع من دخل هذا الحصن أولا فله من النفل كذا فدخل عشرة معان لهم نفلا واحدا بينهم جميعا بالشركة وبصير النفل واجبا لا اول جماعة تدخل وفي كلمة كل يجب لكل رجل منهم النفل) أي اذا قال كل من دخل هذا الحصن أولا فله كذا فدخل عشرة معا وجب لكل رجل منهم النفل تاما لمانته بوجوب الاحاطة على سبيل الافراد فاعتبر كل واحد من الداخلين بانفراده كأن ليس معه غيره وهو أول في حق من تخلف من الناس ولم يدخل (وفي كلمة من يبطل النفل) أي اذا قال من دخل هذا الحصن أولا فله من النفل كذا فدخل عشرة معا بطل النفل لان الاول اسم لفرد سابق فلما قرنه بمن سقط عموميه وتعين احتمال الخصوص حاللا لم يحتل على المحكم فلم يجب النفل الا لواحد متقدم ولم يوجد ولو دخل العشرة فرادى كان النفل الاول خاصة في الفصول الثلاثة لانه الاول من كل وجه وكلمة من مبهمه في ذوات من يعقل أي يذكّر مرة للعموم ومرة للخصوص فكانت محتملة للخصوص فينظر الى القرينة ويعمل بها وكلمة كل يحتمل الخصوص وكلمة الجميع يحتمل أن يستعار المعنى الكل لان كل واحد منهما للجمع ولكن بصفة غير صفة صاحبه على ما بينا فلما اشتركا في صفة الجمع استقامت الاستعارة وقد قامت دلالة الخصوص وهو ذكر الاول لانهما كان اسماء لفرد سابق كان محكما

ضمن العموم الاسماء بعكس كلمة كل (وكلمة الجميع توجب عموم الاجتماع دون الانفراد) كما كان في لفظ كل فيعتبر جميع ما صدق عليه مابعد مجتمعة معا (حتى اذا قال جميع من دخل هذا الحصن أولا فله من النفل كذا فدخل عشرة معان لهم نفلا واحدا بينهم جميعا) والنفل هو ما يعطيه الامام زائدا على سهم الغنية فان دخل عشرة معا في صورة الجميع يكون الكل مشتركين ذلك النفل الموعود عملا بحقيقته وان دخلوا فرادى يستحق النفل الاول خاصة عملا بجوازه وهو أن يجعل بمعنى كل واعتراض عليه بانه يلزم الجميع بين الحقيقة والمجاز حينئذ والجواب أنه لا يستعار بمعنى كل بعينه لانه لو كان كذلك كان لكل نفل تام في صورة ما دخلوا معا بل هو مجاز عن السابق في الدخول واحدا كان أو جماعة فيكون للجماعة نفل واحد كما هو الاول الواحد عملا بمحموم الجواز والاولى أن يقال ان الغرض من هذا الكلام هو اظهار الشجاعة والجلالة فاذا استحقه جماعة باعتبار ظاهر معناه الحقيقي فاستحقاق الواحد له بالطريق الاولى بدلالة النص لانه فيه اظهار كمال الشجاعة (وفي كلمة كل يجب لكل منهم النفل) يعني اذا قال كل من دخل هذا الحصن أولا فله من النفل كذا فدخل عشرة معا يجب لكل واحد منهم نفل تام لان كلمة كل للاحاطة على سبيل الافراد فاعتبر كل واحد من الداخلين كأن ليس معه غيره وهو أول بالنسبة الى من تخلف من الناس ولم يدخل ولو دخل عشرة فرادى كان النفل الاول خاصة لانه الاول من كل وجه وكلمة كل يحتمل الخصوص (وفي كلمة من يبطل النفل) أي ان قال من دخل هذا الحصن أولا فله من النفل كذا فدخل عشرة معا لا يستحق أحد منهم لان الاول

هو موجب كلمة كل على ما مر (قوله وهو) أي كل واحد من الداخلين أول الخ وهذا دفع ما يؤولون من أنه لما دخل عشرة فاستحق الداخل الاول (قوله ولم يدخل) هذه مسامحة فان الداخل أولا يجب أن يعتبر اضافته الى الداخل ثانيا لا الى من ليس بداخل اصلا فالاولى أن يقول الشارح وهو أي كل واحد من العشرة الداخلين أولا بالنسبة الى من تخلف من الناس الذي يقدر دخوله بعد فتح الحصن

(قوله اسم لفرد سابق الخ) على ما ثبت بالنقل عن أئمة اللغة فيقع الاول عند الاطلاق على الفرد السابق وأما الفريق الاول أو الجماعة الاولى فصرف عن الظاهر (قوله ولم يوجد الخ) فاندفع أنه لم لا يجوز أن يكون النفل لواحد من العشرة لا على التعيين فالامام القائل يختار ما يمشاه وقد يقال أنه لم لا يجوز أن يكون أول منصوباً على الظرف فالعنى من دخل هذا الحصن في الزمان الاول حينئذ لو دخل عشرة معاً لبيطل النفل وأجيب بأن جعل أولاً حالاً أولى من جعله ظرفاً فإنه إذا جعل ظرفاً ليد من تقدير الموصوف وعلى تقدير الحالية لا يحتاج الى تقدير شئ (قوله وكلية من الخ) دفع دخل هو أنه لم لا يحمل لفظ أولاً ههنا على المجاز كما جعل عليه في كل (قوله في تغيير لفظ الخ) بأن يكون الاول مجازاً عن السابق في الدخول واحداً كان أو جماعة (قوله فإنه يتغير الخ) لان كلمة كل وجميع تقتضيان التعدد في مدخولهما (١٣٨) فلا بد من أن يراد بالاول السابق في الدخول واحداً كان أو جماعة ليحصل

التعدد (قوله ولو دخل عشرة الخ) أى في صورة من (قال في موضع النفي) أى في موضع يكون فيه النفي وارد بحيث ينسحب على النكرة حكم النفي سواء دخل حرف النفي على نفس النكرة نحو لا رجل في الدار أو على الفعل الواقع عليها نحو ما رأيت رجلاً (قوله لا يكون الخ) أى لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد فلم العموم اذ لو بقي فرد من الافراد لبقيت المساهية أو فرد ما وهذا خلاف ثم اعلم أن هذا بحسب التبادر والعرف فان المعنى المتعارف في انتفاء المساهية أو الفرد المنتشر انتفاء جميع الافراد والانتفاء المساهية أو الفرد المنتشر يكون في الجملة بانتفاء بعض الافراد أيضاً (قوله

في الخصوص فيحصل كل واحد منها لجواز ذكر العام وإرادة الخاص (والنكرة في موضع النفي تم) سواء دخل النفي على الفعل الواقع على النكرة نحو ما رأيت رجلاً أو على الاسم المنكر نحو لا رجل في الدار وعمومه ضروري لا باعتبار صيغة الاسم لانك اذا قلت ما رأيت رجلاً فقد أخبرت عن انتفاء رؤية رجل واحد منكر ومن ضرورة انتفاء رؤية رجل واحد غير عين انتفاء رؤية جميع الرجال اذ لو رأى رجلاً واحداً يكون كاذباً في خبره بخلاف الاثبات فإنه ليس من ضرورة اثبات رؤية رجل واحد اثبات رؤية غيره بحقيقة أن من قال أكلت اليوم شيئاً فن أن اردت كذبه يقول ما أكلت اليوم شيئاً وذا يقتضى كونه مناقضاً ولو لم يكن للعموم لما كان مناقضاً لان السلب الجزئي لا يناقض الايجاب الجزئي ولان اليهود لما قالوا ما أنزل الله على بشر من شئ قال الله تعالى قل من أنزل الكتاب الذى جاء به موسى وانما ورد هذانقضا قولهم ولو لم يكن الاول للعموم لما كان الثانى تكذيباً له ولانه لو لم يكن للعموم لما كان لا اله الا الله نفياً لجميع الالهة سوى الله تعالى (وفى الاثبات نخص لكنها مطلقة

اسم لفرد سابق دخل أو لا ولم يوجد بل وجد الداخلون الاولون وكلمة من ليست محكمة في العموم حتى تؤثر في تغيير لفظ أو لا بخلاف كلمة كل والجميع فإنه يتغير بهما قوله أو لا ولو دخل عشرة فرادى يستحق الاول النقل خاصة دون الباقي * ثم لما فرغ من بيان العام الصيغى والمعنوى وضعنا ذكر ما يكون عمومهم عارضاً لدليل خارجي فقال (والنكرة في موضع النفي تم) وذلك لانها في أصل وضعها للمساهية أو لفرد واحد غير معين على اختلاف القولين فاذا دخل عليها النفي تم اذنى المساهية أو الفرد الغير المعين لا يكون الا كذلك فان تضمن معنى من الاستغرافية كان نصابه كما في لارجل في الدار وقوله لا اله الا الله والالكان ظاهراً فيه ومحملاً للخصوص والدليل على عمومها الاجماع والاستعمال وقوله تعالى اذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شئ قل من أنزل الكتاب الذى جاء به موسى فلو لم يكن قوله على بشر وقوله من شئ مفيد السلب الكلى لما كان قوله قل من أنزل الكتاب رداً له على سبيل الايجاب الجزئي لان السلب الجزئي لا يناقض الايجاب الجزئي (وفى الاثبات نخص لكنها مطلقة) أى اذا لم تكن تحت النفي بل كانت فى الاثبات فتكون خاصة لفرد واحد غير معين لكننا مطلقة بحسب الاوصاف كما اذا قلت أعتق رقبة يدل على عتق رقبة واحدة محتملة لأوصاف كثيرة بان تكون سوداء أو بيضاء أو غير ذلك واذا قلت

فان تضمن الخ) يعنى أن النكرة المنفية الواقعة بعد لا التى لى الجنس نص في العموم لتضمنها معنى من جافى الاستغرافية وأما النكرة المنفية التى لا تكون كذلك فهى ظاهرة فى العموم محتملة لخصوص عند وجود القرينة وهذا ما قال أهل العربية استدلالاً بأنه يجوز ما رجل أو لارجل في الدار بل رجلاً ولا يصح لارجل فيها بل رجلاً (قوله على عمومها) أى عموم النكرة المنفية (قوله الاجماع) فان قولنا لا اله الا الله كلمة توحيد بالاجماع فلو لم يكن الكلام المقدم لنفى كل معبود بحق لما كان اثبات الواحد الشخص تعالى وتقدس توحيداً وههنا تحقيق لا يسهه الممام (قوله اذ قالوا) أى اليهود (قوله للسلب الكلى) بمعنى ما أنزل الله على واحد من البشر شيئاً من الكتب (قوله لما كان الخ) كلمة مانافية (قوله على سبيل الايجاب الجزئي) وهذا بناء على أن تعلق الحكم بفرد معين من الشئ كموسى من البشر تعلق ببعض أفراد فلا يرد أنه ليس ههنا ايجاب جزئي بل الحكم على فرد خاص وهو يستلزم الشخصية تدبر (قوله لا يناقض الخ) مثل أنزل بعض الكتب على بعض البشر ولم ينزل بعضها على بعض

(قوله وليس المراد الخ) للقطع بان معنى أن تذبحوا بقرة ذبح بقرة واحدة وكذا معنى فخر برقبة اعتناق رقبة واحدة (قوله ههنا) انما قال ههنا لان المطلق كثير اما يطلق في الأصول على ما يدل على الحقيقة من حيث هي هي قال صاحب الكشف الماهية في ذاتها لا واحدة ولا متكررة فاللفظ الدال عليها من غير تعرض لقيد ما هو المطلق ومع التعرض لكثرة غير معينة هو العام ولو حدة معينة هو المعرفة ولو حدة غير معينة هو النكرة ومع التعرض لكثرة معينة ألفاظ العدد فتأمل (قوله ١٣٩)

بل هي أي النكرة في
الاثبات (قوله وهذا)
أي الاطلاق في الاوصاف
(قوله في ظنها عامة) أي
في ظن الشافعي رحمه الله
النكرة في الاثبات عامة
(قال في الظهار) أي في
كفارة الظهار وهو تشبيه
المسلم ذات زوجته أو ما يعبر
به عنها كالرأس والرقبة
أو جزأين أو أعضائها كنصفك
بعضو يحرم النظر اليه
من أعضاء محارمه كالفتنة
والفرج (قوله والزمنة)
في الغيبات زمن يفتح اول
وكسرها بمعنى كسيك
ازجاء تنوادة جنبيديا
يما دقت تنوادة وزرودست
رامرود (قوله ونحوها)
يكطوع اليدين وأم الولد
(قوله عليها) أي على
الزمنة (قوله بل هو) أي
الزمن (قوله فائت جنس
الخ) اعلم الى أن العيب
الذي لا يقوت به جنس
المنفعة وان فات به منفعة ما
لا يمنع عن التصريح في
الكفارة فبصح تحرير الاعور
كذا في تنوير الابصار

وعند الشافعي نعم حتى قال بعموم الرقبة المذكورة في الظهار اعلم ان النكرة في موضع الاثبات تخص عندنا ولا تتم لكنها مطلقة والمطلق هو المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالاثبات فيتناول واحدا غيرين وقال الشافعي بقيد العموم حتى قال في قوله تعالى فخر برقبة انما عامة تتناول الصغيرة والكبيرة والبيضاء والسوداء والكافرة والمؤمنة والصحيحة والزمنة حتى يخرج عن العهدة بقدر كل واحدة ولو لم تكن عامة لما خرج عن العهدة وقد خصت منها الزمنة اجماعا فيخص الكافرة منها بالقياس على كفارة القتل ولنا انها مطلقة لا عامة لانها فرد فيتناول واحدا على احتمال وصف دون وصف ولهذا لا يجب عليه الاتحريم برقبة واحدة ولو كانت عامة لما خرج عن العهدة بقدر برقبة واحدة والمطلق يحتمل التقييد والتقييد يمنع العمل بالمطلق فكان نسخا له فكيف يكون تخصيصا وهو لا يمنع العمل بالعام ونسخ النص بالقياس لا يصح فبطل قياسه على كفارة القتل (س) لو لم يكن عاما لما وجب تحرير الرقاب بهذا النص (ج) جعل وجوب التحرير جزاء لا ظرفا لذلك سببها فيسكن السبب بتكرار السبب واشترط الملك في الرقبة لا باعتبار التخصيص بل لاقتضاء التحرير الملك اذا التحرير لا يكون بدون الملك بالحديث وعدم جواز الزمنة لا باعتبار التخصيص بل لان الرقبة اسم لغير الهالكه لغة والزمنة هالكه من وجه لفوات جنس المنفعة فلم يتناولها اسم الرقبة مطلقا ولان التحرير المطلق وهو الاعتاق الكامل لا بكل فيما هو هالك من وجه فلم يدخل الزمن في النص فكيف يخص وما ذكر في الفتاوى أن الامير اذا قال من أصاب أسيرا فهو له فأصاب رجل أسيرين أو ثلاثة فهو له لان صيغة كلامه عامة في المصيب والمصاب لا يرد لان البحث في النكرة المجردة عن القرينة المقترنة للعموم ولم يوجد ثم والمسطور في المحصول أن النكرة

جاء في رجل يفهم منه معنى واحد منهم مجهول الوصف وليس المراد بالمطلق ههنا هو الدال على الماهية من غير دلالة على الوحدة والكثرة بل هي الدالة على الوحدة من غير دلالة على تعيين الاوصاف وهذا هو الذي غير الشافعي رحمه الله في ظنها عامة وهو معنى قوله (وعند الشافعي رحمه الله) نعم حتى قال بعموم الرقبة المذكورة في الظهار فانه يقول ان لفظ رقبة في قوله تعالى فخر برقبة عامة شاملة للمؤمنة والكافرة والسوداء والبيضاء والزمنة والمجنونة والعبيد والمدبرة وغيرها وقد خصت منها الزمنة والمدبرة ونحوها بالاجماع فأخص أنامها الكافرة بالقياس عليها ونحن نقول ان تخصيص الزمنة ليس بتخصيص بل هو غير داخل تحت الرقبة المطلقة اذ هو فائت جنس المنفعة والرقبة المطلقة ما تكون سليمة عن العيب والمدبرة غير مملوكة من وجه فلا يتناولها اسم الرقبة ولا ينبغي أن يقاس عليها الكافرة في التخصيص ولنا في هذا المقام صابطان احدهما ان المطلق يحرى على اطلاقه والثانية أن المطلق ينصرف الى الفرد الكامل فالاول في حق الاوصاف كالإيمان والكفر والثاني في حق الذات كالزمانة والمعنى وقال صاحب التلويح ان هذا النزاع لفظي اذ لا يقول الشافعي بقدر رقبات في الظهار وانما يقول بقدر رقبة واحدة فقط ونحن ما قلنا الا بعموم الاوصاف فسواء ان سمي هذا اطلاقا أو عموما

(١٧ - كشف الاسرار أول) (قوله غير مملوكة الخ) لاستحقاقها العتق استحقاقا كاملا (قوله عليها) أي على الزمنة (قوله في حق الذات) أي المراد الكامل في حق الذات أي الاعضاء فيخرج الزمن والاعلى وأمثالهما (قوله ان هذا الخ) أي النزاع بين الحنفية والشافعية في أن اطلاق النكرة بحسب الاوصاف في الاثبات عموم أو ليس بعموم فالحنفية لا يسمونه عموما والشافعية يسمونه عموما نزاع لفظي ما فهم كل فريق ما فهم الآخر والا لا يتصور نزاع فان المال متخذ اذ لا يقول الخ (قوله هذا) أي عموم الاوصاف

(قوله هذا بمنزلة الخ) انما انما لم يثبت لان هذا القول ليس باستثناء ظاهر انتم هو بمنزلة الاستثناء في الخروج عن الحكم السابق (قوله عامة) أى شاملة للعدد غير مختصة بفرد من أفراد الموصوف (قوله وان كانت الخ) كلمة ان وصلية فان قلت ان هذه النكرة الموصوفة بصفة عامة مع كونها عامة كيف تكون خاصة فانه قد تقرر ان اللفظ الواحد لا يكون خاصا وعاما من جهتين قلت ما تقرر انما هو في العام والخاص الحقيقيين والمراد ههنا الاضافى أى الخصوص والعوم بالنسبة كذا قيل (قوله وهذا الخ) أى عموم النكرة الموصوفة بحسب العرف ألا ترى الى قوله تعالى ولعبد مؤمن خير من مشرك وقوله تعالى قول معروف خير من صدقة يتبعها أى المتى والاحسان فان هذا الحكم عام لكل عبد مؤمن وكل قول معروف وقس على هذا والسر أن الحكم اذا علق على الوصف المشتق ذكر موصوفه أو لا تكون علمته مأخذا اشتقاق ذلك الوصف حينئذ يتم الحكم بهوم تلك العلة (قوله والا) أى وان لم يكن البناء على العرف (قوله ولهذا) أى لكون مفهوم الصفة هو الخصوص (قوله هذا الاصل) أى قولنا كل نكرة في الاثبات تخص (١٣٠) الا اذا كانت موصوفة بصفة عامة (قوله فقد تم) أى النكرة في الاثبات

(قوله تمة خير من جرادة) قاله عمر رضى الله عنه في صدقة قتل المحرم جرادة كذا في ذخيرة العقبى (قوله علمت نفس ما أحضرت) أى تعلم كل نفس يوم القيامة ما أحضرت من خير وشر (قوله علمت نفس ما قدمت) أى تعلم كل نفس يوم القيامة ما قدمت في الدنيا من خير وشر والتعبير بالماضى لتيقن الوقوع (قوله وقد تخص) أى النكرة في الاثبات (قوله يتزوج الخ) أى يكون بارا بتزوج امرأة واحدة كوفية كذا في كشف البرذوى فلو كانت النكرة مفيدة للعموم لا يكون بارا بالابتزاج جميع

في الاثبات لانفيد العموم اذا كان خبرا نحو جاءني رجل وان كان أمرا أفادت العموم عند الاكثر (واذا وصفت النكرة بصفة عامة تم كقوله والله لاأكل أحد الا رجلا كوفيا والله لاأقرب بكاء الا يوما أقرب بكافيه) ولا أتزوج امرأة الا امرأة كوفية فالمستثنى في هذا كله عام للعموم ووصفه حتى لم يصرموليا في مسئلة الابلاء لانه يمكنه القربان في كل يوم فعدمت علامة الابلاء فلم يكن موليا

(وان وصفت بصفة عامة تم) هذا بمنزلة الاستثناء مما سبق كانه قال وفي الاثبات تخص الا اذا كانت موصوفة بصفة عامة فانها تم لكل ما وجدت فيه هذه الصفة وان كانت خاصة في اخراج ما عداها وهذا بحسب العرف والاستعمال والافهم الصفة هو الخصوص والتقييد بحسب الظاهر ولهذا لم تكن عامة اذا كانت تلك الصفة في نفسها خاصة كقوله والله لاأضرب الا رجلا ولدى فان الولد لا يكون الا واحدا ولكن هذا الاصل أكثرى لا كلى والافقدتم بدون الصفة كما في قوله تمة خير من جرادة وقوله علمت نفس ما أحضرت وعلمت نفس ما قدمت وقد تخص بالصفة كما اذا قال والله لاأتزوج امرأة كوفية بتزوج امرأة واحدة ومثل قولك لقيت رجلا عالما (كقوله والله لاأكل أحد الا رجلا كوفيا) مثال للعموم النكرة الموصوفة فان رجلا كان نكرة في الاثبات خاصة برجل واحد ولم يتكلم بقوله كوفيا بحث ان كل رجلين ولما قال كوفيا عم جميع رجال الكوفة فلا يبحث بتكلم كل من كان من رجال الكوفة (وقوله والله لاأقرب بكاء الا يوما أقرب بكافيه) مثال ان للعموم النكرة الموصوفة وهو خطاب لامرأة تبه فان قوله يومان نكرة موضوعة ليوم واحد فلو لم يصفه بقوله أقرب بكافيه لكان موليا بعد قربان يوم واحد لان هذا ابلء مؤبد وليس مؤقتا بأربعة أشهر حتى تنقضي الاشهر الأربعة بيوم ولما ووصفه بقوله أقرب بكافيه لم يكن موليا أبدا لان كل يوم يقربهم ما فيه يكون مستثنى من اليين لهذه الصفة العامة فلا يبحث به

نساء الكوفة (قوله ومثل قول الخ) وكذا اذا قال والله ماأكل أحد الا رجلا كوفيا فالنكرة وان وصفت بصفة (وكذا

عامة لكنه يكون بارا لو كل رجل واحد من الكوفة لتعذر العمل بالعموم بالمعنى الخارجى وهو لزوم الكذب للعلم الحاصل يقينا أنه ما كل جميع رجال الكوفة (قال لاأكل أحد) أى لا رجلا كوفيا ولا رجلا بصريا ولا مدنيا ولا ميكا ولا غيره الا رجلا كوفيا (قوله عم جميع الخ) لان ما هو المستثنى هو بعينه كان واقعا في سياق النفي وعاما فيبقى عموما بعد الاستثناء أيضا لا بعينه وان انتقض النفي بخلاف واقعه لاأكل أحد الا رجلا لا ذكر الوصف فانه لا عموم ههنا لعدم دخول ما هو المستثنى ههنا بعينه تحت الصدر حتى لو قدر المستثنى منه هكذا لاأكل رجل واحد ولا امرأة ولا صبيا الا رجلا فيشذم النكرة البتة والمرجع الى بيان الخالف كذا قيل (قوله فلا يبحث الخ) سواء تكلم معا ومنفردا (قال لاأقرب بكاء) القربان بالكسر نزديك شدة ونزكناية ازجماع باشد كذا في المنتخب (قوله لكان موليا الخ) الابلاء لغة اليين وشرعا الحلف على ترك قربان الزوجة بالله أو بالطلاق أو العناق وغيرهما مطلقا ومؤقتا بوقت وأقله للحررة أربعة أشهر وللأمة شهران ولاحد لا أكثر ولا ابلء لو حلف على ترك القربان أقل من ذلك وحكمه وقوع طلاقه بائنة ان بر فبطا والكمارة أى في الحلف بالله والجزء أى في الحلف بغير الله وهو المعلق ان حنت القربان (قوله لهذه الصفة العامة) أى أقرب بكافيه (قوله فلا يبحث به) أى يقربان كل يوم

فان قيل فما فائدة هذا العيين حينئذ قيل الفائدة في أمثال هذه الايمان اما القاء السرور في يال الخطاب والقاء الغم في ياله (قوله على سبيل التشبيه الخ) أي ليس مثالا حقيقيا بل هو بمنزلة المثال للقاعدة الكلية وهي أن كل نكرة موصوفة بصفة عامة تم في الاثبات فان الخ (قوله ليس بنكرة فحوية الخ) قيل ان كلمة أي تبقى نكرة وان أضيفت الى المعرفة لانه أريد به بعض غير معين تدبر (قوله يخير المولى الخ) لان نزول العتق من جهته فكان الخيار في التعيين له (١٣١) للخطاب (قوله ووجه الفرق) أي

بين أي عبيدي ضربك فهو حر وأي عبيدي ضربته فهو حر (قوله وصفه) أي أيا (قوله وبصار الى أخص الخصوص) وهو الواحد لانه متيقن (قوله عليه) أي على وجه الفرق (قوله موصولة أو شرطية) فما بعد أي اما صلة أو شرط (قوله لافاعلا الخ) أي ليس الفعل وهو أقرب مسندا الى اليوم بل الى ضمير المتكلم واليوم مفعول فيه فاذا كان المفعول فيه عاما بعموم الصفة فينبغي أن يكون في المفعول به كذلك أي العموم (قوله فلا يقوم بالضررب) لاستحالة قيام الصفة الواحدة بشخصين فليس للمفعول به وصف في المثال الثاني كذا قال صاحب الكشف وأنت لا يذهب عليك أن الضرب صفة اضافية وكل صفة اضافية لها تعلق بالطرفين فالضرب له تعلق بالفاعل وبالمفعول به أيضا ولا امتناع في تعلق الاضافيات بالمضافين تأمل (قوله والمفعول به الخ) جواب عن القياس على

(ولهذا اذا قال أي عبيدي ضربك فهو حر فضرربوه انهم يعتقدون) لان أيا وان كانت نكرة يراد بها جزء ما يضاف اليه قال الله تعالى أيكم يا بني بعرضها والمراد واحد منهم أي أي فرد منكم فدل أنها فرد ولكنها وصفت بصفة عامة وهي الضرب نعمت بعمومها حتى لو قال أي عبيدي ضربته فهو حر فضرربهم لم يعتق الا واحد منهم وهو الاول أي اذا كان متعاقبا وان كان معا يعتق واحد بغير عينة واليه الخيار لانه أسند الضرب الى الخطاب لاني النكرة التي تناولها أي قتعبت النكرة غير موصوفة فلم يتناول الا الواحد منهم ولا يلزم أنه لو قال لعبيده أيكم حل هذه الخشبة فهو حر حملوها معا وهي خفيفة يطبق حملها كل واحد منهم لم يعتقوا وقد عجمهم صفة الحمل لانه ما وصف النكرة بصفة الحمل مطلقا بل يحمل الخشبة واذا حملوها معا فكل واحد منهم حل بعضها فلم يتصف واحد منهم بحمل الخشبة فلم يوجد الوصف الذي تعلق العتق به فلم يعتق واحد منهم فأما الضرب فبقيتم من الواحد بفعله وان ضرب معه غيره حتى لو جالوها على التعاقب عتقوا لان كل واحد منهم حل الخشبة (س) اذا كانت الخشبة حيث لا يطبق حملها واحد عتقوا اذا جالوها وانما حل كل واحد بعضها (ج) اذا كانت الخشبة لا يطبق حملها واحد فالمراد به وصف النكرة بأصل الحمل لا بحمل الخشبة وهذا لان مقصوده اذا كانت بحيث يحملها واحد اظهر الجلالة في العادة وذا انما يحصل بحمل الواحد الخشبة لا بمطلق الحمل واذا كانت بحيث لا يحملها

(وكذا اذا قال أي عبيدي ضربك فهو حر فضرربوه انهم يعتقدون) مثال ثالث لكون النكرة عامة بعموم الوصف على سبيل التشبيه للقاعدة فان قوله أي عبيدي ليس بنكرة فحوية مضافا الى المعرفة ولكن يشبه النكرة في الابهام وصف بصفة عامة وهو قوله ضربك فيعم بعموم الصفة فيعتق كل منهم ان ضربوا الخطاب جملة مجتمعين أو متفرقين بخلاف ما اذا قال أي عبيدي ضربته فهو حر باضافة الضرب الى الخطاب وجعل العبيد مضررين فانهم لا يعتقدون كلهم اذا ضرب الخطاب جميعهم بل ان ضربهم بالترتيب عتق الاول لعدم المزاحم وان ضربهم دفعة يخير المولى في تعيين واحد منهم ووجه الفرق على ما هو المشهور أن في الاول وصفه بالضاربة فيعم بعموم الصفة وفي الثاني قطع عن الوصفية لكونه مسندا الى الخطاب دون أي فلا يعم وبصار الى أخص الخصوص واعتراض عليه بانكم ان أردتم الوصف النحوي فليس شيء من المثالين من قبيل الوصف لان أيا موصولة أو شرطية وان أردتم الوصف المعنوي ففي كل من المثالين حاصل لانه في الاول وصفه بالضاربة وفي الثاني بالضرورية ألا ترى أن في قوله الا يوما أقر بكافيه وجد العموم مع أن يوما وقع مفعولا لانيه لافاعلا فينبغي أن يكون في المفعول به كذلك وأجيب بأن الضرب يقوم بالضارب فلا يقوم بالضررب والمفعول به فضلا لا يتوقف الفعل عليه بخلاف يوما وهو مفعول فيه فانه جزء من الفعل لانه عبارة عن الحدث مع الزمان فيتلازمان وقيل في الفرق بينهما ان في الصورة الاولى لما علق العتق بضرب العبيد يسارع كل منهم الى ضربه لاجل عتقه فلا يمكن التخييره للمولى بلا مرجع فيم بخلاف الصورة الثانية فانه علق فيها على ضرب الخطاب فلا ينبغي له أن يضربهم جميعا ليعتقوا فيخيره المولى بين واحد منهم

المفعول فيه والفضلة بالفتح زائد ما ندته هر جيزي (قوله لا يتوقف الخ) فان الفعل اللازم لا يحتاج الى المفعول به انما يحتاج اليه ضرورة تعدى الفعل بخلاف المفعول فيه فانه موقوف عليه لكل فعل فقياس المفعول به على المفعول فيه قياس مع الفارق (قوله مع الزمان) أي مع النسبة الى الزمان فيتلازمان أي الفاعل والمفعول فيه (قوله بينهما) أي بين المثالين المذكورين (قوله فاه علق) أي عتق العبد

(قال فيما لا يثبت الخ) لفظ ما كناية عن اللفظ مفردا كأن أوجعا والتخصيص بالمفرد بادق قول المصنف حتى يسقط الخ وإلى التعميم أشار الشارح بقوله في صورة الخ (قال بمعنى الخ) أي بسبب معنى العهد (قوله سواء كان الخ) لتحقيقه أن اللام بالاجماع لتعريف مدخولها فاما أن يشار بها إلى الحقيقة من حيث هي هي من غير نظر إلى الأفراد فهي لام الجنس واما أن يشار بها إلى حصة معينة من الحقيقة فهي لام العهد الخارجي أو إلى حصة غير معينة من الحقيقة وهي لام العهد الذهني أو إلى جميع أفراد الحقيقة فهي لام الاستغراق فالاول مثل الرجل خير من المرأة والثاني مثل جاء في رجل فقال الرجل كذا والثالث مثل ادخل السوق والرابع مثل ان الانسان لني خسر الا الذين آمنوا وعملوا الصالحات فهذه أربعة أقسام ثم اختلفوا في ان التعيين المعتبر في لام العهد الخارجي أعم من التعيين في الخارج والذهن أو هو مخصوص بالتعيين في الخارج فاقرقوا فرقتين فعلى الثاني المراد من عدم التعيين في لام العهد الذهني عدم التعيين الخارجي وان تحقق التعيين الذهني ولتنطوئ الكلام في الالف واللام موضع آخر وهذا القدر في هذا المقام يكفي لطالب المرام (قوله للجنس فان في الجنس معنى العموم من حيث انه يقع على الواحد الحقيقي وعلى مجموع أفراد له واحد حكى البنية كما مر (قوله وفيه) أي في قول المصنف فيما لا يثبت الخ (قوله كاذب اليه البعض) ومنهم صاحب التوضيح (قوله وقيل) القائل صاحب النولج (قوله فانه الاصل) أي الرابع لانه حقيقة (١٣٣) التعيين وكال التمييز (قوله كالتكررة) ولذا يوصف المعهود الذهني

بالتكررة وبالجملة (قوله على حسب قابلية المقام) فالمطلق المجرد عن الدلائل يحمل على الأدنى لانه متيقن واذا وجدت الدلائل كالتنية وغيرها يحمل على الكل كذا في الكشف (قوله ان الانسان لني خسر) هذا محمول على الاستغراق والعموم والدليل عليه صحة الاستثناء بقوله الا الذين الخ فان قلت ان الاستثناء ليس دليلا للعموم المستثنى منه فان المستثنى منه قد يكون خاصا بان يكون اسم علم نحو كسوت زيداجبة الرأسه واسم

واحدة قصوده أن تصير الخسبة محمولة إلى موضع حاجته وذا يحصل بطلاق فعل الجمل من كل واحد منهم (واذا دخلت لام المعرفة فيما لا يثبت التعريف لمعنى العهد أوجب العموم حتى يسقط اعتبار الجمعية اذا دخلت على الجمع عملا بالدليلين (وكذا اذا دخلت لام التعريف فيما لا يثبت التعريف بمعنى العهد أوجب العموم) يعني كأن التكررة اذا وصفت بصفة عامة تم كذلك اذا دخلت لام المعرفة في صورة لا يستقيم التعريف العهدي أوجب العموم سواء كان العموم للجنس كاذب اليه فخر الاسلام وتابعوه أو للاستغراق كاذب اليه أهل العربية وجهور الاصوليين وفيه تنبيه على أن العهد هو الاصل في اللام فلام يستقيم العهد لا يصار إلى معنى آخر سواء كان عهدا خارجيا أو ذهنيا كاذب اليه البعض وقيل عهدا خارجيا فقط فانه الاصل في التعريف والمعهود الذهني في المعنى كالتكررة فان لم يستقيم العهد بان لم يكن ثمة أفراد معهوده أو لم يجز ذكره قياسا على حمل على الجنس فيحتمل الأدنى والكل على حسب قابلية المقام أو على الاستغراق فيستوعب الكل يقينا كما في قوله تعالى ان الانسان لني خسر الا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وقوله السارق والسارقة والزانية والزاني وأمثاله (حتى يسقط اعتبار الجمعية اذا دخلت على الجمع عملا بالدليلين) تفريع على قوله أوجب العموم أي هذا القدر اذا كان دخول اللام في المفرد وأما اذا كان على الجمع فثمة عمومته أنه يسقط معنى الجمع فلا يكون أقله الثلاث اذ لو بقي جمعا لم يظهر اللام فائدة اذا العهد ولا استغراق ولا جنس فيجب أن يحمل على الجنس ليكون ما دون الثلاثة معولا

عدد نحو عندى عشرة الا واحد قلت ان المراد ان استثناء ما هو من أفراد مدلول لفظ المستثنى منه دليل العموم للجنس لا استثناء ما هو من أجزائه وفي المثالبين المذكورين يتحقق استثناء الجزء فلا قدح (قوله وقوله السارق الخ) انما أورده هذا المثال ايماء الى أن المراد ههنا باللام أعم من حرف التعريف واسم الموصول فان معنى السارق والسارقة الذي سرق والتي سرت (قال عملا بالدليلين) أي دليل التعريف وهو اللام ودليل الجمعية وهي الصيغة والمراد بالدليل الدال لا المعنى المصطلح كما هو الظاهر (قوله هذا القدر) يعني أن دخول اللام مفيد للعموم (قوله اذا العهد) لان الكلام فيما لا يثبت التعريف بمعنى العهد (قوله ولا استغراق لعدم الفائدة) أما في قوله لا تزوج النساء فلان البين يكون للنوع وتزوج جميع نساء الدنيا خارج عن طوق البشر فنع يكون لغوا أو أما في قوله تعالى انما الصدقات للفقراء الخ فلانه لا يمكن صرف جميع الصدقات الى جميع فقراء الدنيا وقس على هذا فليس ههنا استغراق (قوله ولا جنس) لان الكلام على تقدير بقاء الجمعية وحينئذ فلا أثر للجنسية (قوله فيجب الخ) أي اذا كان بقاء الجمعية موجبا للقوة باللام فيجب أن يحمل اللام على الجنس ويسقط اعتبار الجمعية ليكون الخ فان قلت ان اللام ان حملت على العهد الذهني ويبقى الجمع على معناه فيتحقق العمل على الدليلين أيضا قلت لما كان المعهود الذهني كالتكررة فكأنه لم يحصل التعريف فيبطل حرف اللام حينئذ فلما حملت على الجنس تدبر ثم تدبر

(قال فيبحث الخ) بخلاف ما إذا حلف لا تزوج فساء بدون اللام فيبحث حينئذ بتزويج ثلاث نسوة عملا بصيغة الجمع ولا يبحث بتزويج امرأة أو امرأتين (قوله لا يحل لك الخ) الخطاب إلى النبي صلى الله عليه وسلم أي لا يحل لك النساء أي واحدة من النساء من بعد التسع فهو في حقه صلى الله عليه وسلم كالاربعة في حقنا كذا قال البيضاوي (قوله للفقراء والمساكين) الفقيه من له أدنى شيء من المسكين من لاشئ له وهو المروى عن الامام الاعظم رحمه الله (١٣٣) وروى عن الزهري الفقير الساكن في بيته ولا يسأل الناس والمسكين

من يخرج ويسأل الناس (قوله وفيه تأمل) قال الشارح في المنية وجه التأمل ان رعاية الثلاثة يجوز أن تكون لأجل دخولها تحت المجلس فلا يكون المعمول الاجنس انتهت (قوله وان لم يكن الخ) كلمة ان وصلية (قال كانت الثانية الخ) فان كانت الاولى عامة كانت الثانية خاصة وان كانت الاولى خاصة كانت الثانية خاصة كذا قيل (قوله وهذا لا يتصور الا في الخ) قال صاحب التلويح ان الكلام فيما اذا أعيد اللفظ الاول املع كيفيته من التعريف والتفسير أو بدونهما وحينئذ يكون طريق التعريف هو اللام أو الاضافة ليصح إعادة المعرفة نكرة ترك اللام أو الاضافة وبالعكس وقال بعض المحققين ان في الحصر بحثا لجواز أن يكون بطريق الموصول بل بطريق العلم (قوله ونحوها) كالمصولات وأسماء

فيبحث بتزويج امرأة إذا حلف لا يتزوج النساء اعلم أن لام المعرفة إذا دخلت على فرد لا يحتمل التعريف لمعنى العهد أوجبت العموم عند الفقهاء والمبرد والجبائي خلافا لبعض المتكلمين لموله تعالى ان الانسان لفي خسر أي هذا الجنس والدليل على عموم استثناء المؤمنين فالاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله تحتها وذا يدل على عموم هذا اللفظ وكذا في قوله تعالى والسارق والسارقة والزانية والزاني أوجبت العموم ولهذا قلنا لو قال المرأة التي أتزوجها طالق تطلق كل امرأة يتزوجها وأصل ذلك أن لام المعرفة للعهد وهو أن يذ كر شيئا ثم يعاوده فيكون ذلك معهودا قال الله تعالى انا أرسلنا إلى فرعون رسولا فقصى فرعون الرسول أي ذلك الرسول بعينه وإذا لم يكن في كلامه نكرة سابقة يمكن تعريفها بالالف واللام حمل على الجنس ليكون تعريفه ليقدر معنى العهد مثل قولك فلان يحب الديار أي هذا الجنس لأنه ليس فيه عين معهودة ولهذا لو قال أنت الطلاق أو أنت طالق الطلاق ونوى الثلاث يقع الثلاث وان لم ينو يقع واحدة لأنها أدنى الجنس وهو متيقن وان دخلت على الجمع فللعهد ان كان والا فله عموم للصحة الاستثناء واستدلال أبي بكر وعمر رضي الله عنهما بقوله عليه السلام الاثم من قرئش وأمرت ان أقاتل الناس وتسليم غيرهما لهما خلافا للواقفية وأبي هاشم ويسقط معنى الجمعية حتى لو حلف لا يتزوج النساء تزويج واحدة يبحث لانها صارت عبارة عن الجنس بسبب الف واللام عملا بحرف التعريف والجمعية بخلاف ما لو حلف لا يتزوج نساء وقد صدقناه من قبل (والنكرة اذا أعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى) لدلالة العهد قال الله تعالى فقصى فرعون الرسول أي هذا الذي

للجنس وما فوقه للجمع (فيبحث بتزويج امرأة واحدة إذا حلف لا يتزوج النساء) ولو كان معنى الجمع باقيا لما بحث بمادون الثلاثة ومثله قوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد وقوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين الآية فتكفي الصدقة للجنس الفقير والمسكين وعند الشافعي رحمه الله لا بد أن يصرف إلى الفقراء الثلاثة والمساكين الثلاثة عملا بالجمع هذا غاية ما قيل في هذا المقام وفيه تأمل ثم انه لما ذكر إعادة النكرة والمعرفة التعميم أو رد في تقريره بيان ما وردا النكرة والمعرفة في مقام واحد وان لم يكن ذلك من مباحث العام فقال (والنكرة اذا أعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى) وهذا لا يتصور الا في التعريف باللام أو الاضافة دون الاعلام ونحوها فاذا أعيدت باللام كان ذلك اشارة إلى ما سبق فيكون عينه كقوله تعالى انا أرسلنا إلى فرعون رسولا فقصى فرعون الرسول (واذا أعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى) لانها لو كانت عين الاولى لاعتبرت نوع معين ولم تبق فيها نكرة والمقدر خلافه (والمعرفة اذا أعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى) لان اللام يشير إلى معهود مذكور فيما سبق ومثالهاتين القاعدتين قوله تعالى فان مع العسر يسرا فان مع العسر يسرا فان العسر أعيد معر فافيه يكون عين الاولى واليسر أعيد منكر فافيه يكون غير الاولى فعلم أن مع كل عسر واحد يسرين وهو معنى قول ابن عباس رضي الله عنهما مروى عن النبي عليه السلام لن يغلب عسر يسرين وقال الشاعر

الاشارات (قوله انا أرسلنا إلى فرعون رسولا) أي موسى على نبينا وعليه السلام ثم لا يذهب عليك أن هذه زلة وتظم الآية هكذا كما أرسلنا إلى فرعون رسولا الآية (قوله والمقدر خلافه) لانه قد رآها أعيدت نكرة (قوله لان اللام) أي على الثانية (قوله هاتين القاعدتين) أي إعادة النكرة نكرة وإعادة المعرفة معرفة (قوله يسرين) هما ما يسر الفتوح في زمن الرسول عليه السلام ويسر الفتوح في أيام الخلفاء أو يسر الدنيا والآخرة (قوله مرويا الخ) رواه سعيد بن منصور وعبد الرزاق من حديث ابن مسعود كذا قال

القسطلاني وأخرجه ابن جرير عنه عن جابر كذا في التوشيح شرح الضمير (قوله لا يستعمل الخ) لا يستعمل مجهول مجهول في البداية فسمع
بالليل ها هنا يقول هذا الشعر والباوي أزماش وسختي كذا في الصراح (قوله لا يستعمل الخ) فان قلت ان هذا الاحتمال مناقشة في
كلام ابن عباس رضي الله عنهما مع ثبوت الرواية وقول الصحابي الفقيه يكون حجة سيما إذا رفعه الى النبي عليه السلام قلت ان هذا
الكلام في العرف يكون للتأكيّد وأما ما روى ابن عباس رضي الله عنهما في قوله بأن المراد في غلبة عسر واحد يسر واحد أو كذا الكثرة
عليه السلام عبر عن اليسر الواحد باليسرين لكونه مؤكداً ولقائل أن يقول أنا لانسم ان هذا الكلام في العرف يكون للتأكيّد بل
الدليل دل على خلافه لان الكلام اذا كان محتملاً للتأكيّد والاستئناف يحمل على الاستئناف تحصيلاً للفائدة الجديدة فكل واحد من
الكلامين مستقل منفرد على حiale (١٣٤) ليس الاخر تأكيّد الاول (قوله تأكيّد الاول) لتقرير الاول في النفس وتمكينها في

القلب (قال كانت الثانية
الخ) قيل ان المعرفة
تستغرق الجنس والنكرة
تتناول البعض فالثانية
داخلية في الاولى لدخول
الجزء في الكل وفيه أن
التعريف لا يلزم أن يكون
للاستغراق بل جاز أن يكون
للههد فحينئذ يكون المعرفة
للعهد والثانية نكرة
تكون غير المعهود (قوله
لتعينت الخ) فيه انه اذا
صرفت الثانية الى غير
الاول تعينت أيضاً نوع
تعين وهو أنه غير الاول
بلاشارة حرف يدل عليه
فالاول أن تكون الثانية
مطلقة محتملة لان تكون
عين الاول أو غيرها (قوله
وهو) أي التعين بلا
اشارة حرف يدل على التعين
(قوله ولو وجد لهذا الخ)
هذا مشعر بعدم تتبع
الشارح رحمه الله والا

ذ كرناه (واذا أعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى) لان النكرة تتناول واحداً غير عين
فلو انصرفت الثانية الى الاولى لتعينت من وجه فلا تكون نكرة مطلقة (والمعرفة اذا أعيدت
معرفة كانت الثانية عين الاولى) دلالة العهد قال الله تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر
يسرا قال ابن عباس وابن مسعود رضي الله عنهما لن يغلب عسر يسرين لان اليسر كرر متكرراً
والعسر كرر معرفاً وقد روى حماد بن عمار أنه عليه السلام خرج ذات يوم وهو يضحك ويقول ان يغلب
عسر يسرين وانما كان العسر واحداً لا يخلو اما أن يكون تعريفاً للعهد وهو العسر الذي كانوا فيه
فهو هو لان حكمه حكم زيد في قولك ان مع زيد مالا ان مع زيد مالا واما أن يكون للجنس الذي يعلمه
كل واحد فهو أيضاً واما اليسر فنكر متناول لبعض الجنس فاذا كان الكلام مستأنفاً غير مكرر
فقد تناول بعضاً غير البعض الاول بغير اشكال وقيل لا يحتمل هذا اللفظ هذا المعنى كما لا يحتمل قول
القائل ان مع الفارس رجحان مع الفارس رجحان أن يكون معه رجحان بل هذا من باب التأكيّد كما في
قوله تعالى أولى لك فأولى ثم أولى لك فأولى (واذا أعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى) لان في صرف

اذا اشتدت بك البؤى * ففكر في ألم نشرح ففسيرين يسرين * اذا فكرته فافرح
وقال غير الاسلام عندي في هذا المقام نظراً له فيحتمل أن تكون الجملة الثانية تأكيّد الاول كما ان قولنا
ان مع زيد كذا ما ان مع زيد كذا باليد على أن معه كذاين فيكون العسر واحداً واليسر واحداً (واذا
أعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى) لانها لو كانت عين الاولى لتعينت بلا اشارة حرف يدل عليه
وهو باطل ولم يوجد لهذا امثال في النص وقد جعلوا في مثاله ما اذا أقرب بالف مقيد بصك بحضرة
شاهدين في مجلس ثم بالف غير مقيد بصك بحضرة شاهدين آخر في مجلس آخر يكون الثاني غير الاول
ويلزمه ألفان وينبغي أن يعلم أن هذا كله عند الاطلاق وخلو المقام عن القرائن والا فقد تعاد النكرة
معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وهذا كتاب أنزلناه مبارك فاتبعوه واطعوا لعلكم ترجون أن تقولوا انما
أنزل الكتاب على طائفتين من قبلنا فالكتاب الاول القرآن والثاني التوراة والانجيل وقد تعاد النكرة
نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى وهو الذي في السماء والارض له وقد تعاد المعرفة معرفة
مع المغايرة كقوله تعالى وهو الذي أنزل عليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه من الكتاب وقد تعاد

فالامثلة لاعادة المعرفة نكرة مع معايرة الثاني للاول موجودة في النص قال الله تعالى اهبطوا بعضكم لبعض عدو المعرفة
(قوله بالف مقيد بصك الخ) قال شيخ الاسلام ان المتبادر منه أن تقييد الالف المقتر به بالصك يوجب كونه معرفة وليس كذلك فان هذا يمكن
مع التشكيك أيضاً كان يقرب بالف مكتوب في هذا الصك وأجيب بان هذا ليس مثلاً لا تحقيقاً بل على سبيل التشبيه فلا خير ورأيت في
نسخة مكتوبة بيد الشارح بالف بصك مقيد الخ والمال واحد والصك بالفتح وتشديد الكاف نامه وقبله معرب بك (قوله آخرين) ليس
هذا القيد في أكثر الكتب (قوله في مجلس آخر) اشارة الى أنه عند اتحاد المجلس ينبغي أن يلزمه ألف لان المجلس ناثير في جمع الكلمات
المتفرقة وجعلها في حكم كلمة واحدة (قوله مبارك) أي كثير النفع (قوله أن تقولوا الخ) أي اראה أن تقولوا فالصاف محذوف وهذا اعلة
لانزلناه (قوله على طائفتين) أي اليهود والنصارى (قوله وهو الذي أنزل عليك الخ) هكذا في بعض نسخ التلويح وليس نظم الآية
الكريمة على هذا العنوان بل نظمها (وأزلنا اليك الكتاب الخ) فالخطاب الى النبي عليه السلام والكتاب الاول القرآن والكتاب

الثاني التوراة والابجيل (قوله ان يدرككم) أي تنتهي اليه التخصيص (قوله الفاظه) أي ألفاظ العام (قوله لا يتعدى) أي انحصار (قال الواحد) فادرس ان لمن قال لقيت كل رجل في البلد ثم قال أردت واحدا بعد لا غيا عرفا وعللا فكيف يصح التخصيص الى الواحد قبل ان الكلام في الصفة لغة لا عرفا وعللا (قال فيما هو الخ) (١٣٥) أي في العام الذي هو الخ (قوله

والطائفة) يعني أن الطائفة ليست للجمع كالرهن بل هو اسم للواحد فافوقه فيصحب تخصيص الطائفة الى الواحد وهذا على رأي ابن عباس فإنه فسر في قوله تعالى فلا تفرق من كل فرقة منهم طائفة بالواحد وأما غيره فقال بعضهم ان الطائفة الفرقة التي يمكن أن تكون حلقة وأقلها ثلاث أو أربع (قوله كالجوع المعرفة الخ) فإنها وان كانت جموعا لكنها بطلت جمعيتها باللام فصارت كأنها مفردة فنتهي تخصيصها الى الواحد وهذا ما عليه الاكثرون وقال صاحب الكشف ان الجمع المحلى بلام الجنس كالجمع بدون لام الجنس فنتهي تخصيصه أقل الجمع أي الثلاثة (قوله فأنهما) أي الفرد بصيغته والمحقق به (قوله منكر) انما زاد هذا لان الجوع المعرفة بلام الجنس قد مر ذكرها آنفا (قال باجماع أهل اللغة) قبل الاجماع ممنوع فان صاحب الكشف قال ان الاثنين نوع من الجمع والجواب أن المراد باجماع المتقدمين من أهل اللغة

الثانية الى الاولى نوع تعين فلا يكون نكرة على الإطلاق ولهذا قال أبو حنيفة رحمه الله انا أقر بمائة درهم في موطن وأشهد شاهدين ثم أقر بمائة في موطن آخر وأشهد شاهدين كان الثاني غير الاول ولو كتب صكافيه اقرار بمائة وأشهد شاهدين في مجلس ثم شهد شاهدين في مجلس آخر كان المال واحدا لانه حين أضاف الاقرار الى ما في الصك صار الثاني معروفا ويتناول ما يتناوله الاول ولو أقر في مجلس واحد مرتين فالمال واحد استحسانا لان للمجلس تأثيرا في جمع الكلمات المتفرقة وجعلها ككلام واحد فباعثه به يكون الثاني معروفا من وجه وقال أبو يوسف ومحمد رحمه الله يحمل الثاني على الاول وان اختلف المجلس باعتبار العادة فان الانسان يكرر الاقرار بمال واحد بين يدي كل فريق للاستيثاق والمال لا يجب مع الشك فلا احتمال الاعادة بطريق العادة لم يتعد المال (وما ينتهي اليه الخصوص نوعان الواحد فيما هو فرد بصيغته أو ملحق به كالمرأة والنساء والثلاثة فيما كان جمعا بصيغة ومعنى) اعلم أن الخصوص يصح الى أن يبقى الواحد فيما هو جنس سواء كان فردا بصيغة كالرجل والمرأة أو دلالة كالعبد والنساء والطائفة يحتمل الخصوص الى الواحد لما مر أنه ما صارت جنسا وأما الجمع بصيغة ومعنى كعبيد ونساء أو معنى لا بصيغة كرهط وقوم فيحتمل الخصوص الى الثلاثة لان أدنى الجمع ثلاثة باجماع أهل اللغة وقد نص عليه محمد بن غير موضع وهو قول ابن عباس وأبي حنيفة والشافعي وقال عمر وزيد ومالك وبعض أصحاب الشافعي أقل الجمع اثنان واحق بواحدة بقوله تعالى هذان خصمان اختصموا وقوله تعالى وداود وسليمان الى قوله وكننا لحكمهم شاهدين وقوله تعالى في قصة موسى وهارون انا معكم مستمعون وقوله تعالى ان تنوبوا الى الله فقد صغت قلوبكما بقوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة ولان في الاثنين اجتماعا كما في الثلاثة وفي الوصايا والموارث جعل الاثنان حكما للجماعة بالاجماع حتى لو أوصى لأقرباء فلان يكون للاثنين فصاعدا وللأثنين من الميراث الثلاثة والاخوان يحجبان الامن من

المعرفة نكرة مع عدم المغارة كقوله تعالى انما الحكم اله واحد وامثال ذلك ثم بعد ذلك ذكر المصنف رحمه الله أقصى ما ينتهي اليه التخصيص في العام وكان ينبغي أن يذكر في مباحث التخصيص لكن لما كان موقفا على بيان ألفاظه أخره عنها فقال (وما ينتهي اليه الخصوص نوعان) أي المقدر الذي لا يتعدى الى ما تحته نوعان (النوع الاول الواحد فيما هو فرد) بصيغته كن وما والطائفة واسم الجنس المعروف باللام (أو ملحق به) كالجوع المعرفة بلام الجنس فانهم ما لو خليا عن الواحد أيضا لفات اللفظ عن مدلوله (كالمرأة والنساء) نشر على ترتيب اللفظ فالمرأة فرد بصيغته معرفة باللام والنساء جمع لا واحده محلى بلام الجنس وينتهي تخصيصها الى الواحد البتة (و) النوع (الثاني الثلاثة فيما كان جمعا بصيغة ومعنى) كرجال ونساء منكر مما لم يدخله لام الجنس ويلحق به ما كان معنى فقط كقوم ورهط وانما ينتهي تخصيص هؤلاء كلها الى الثلاثة (لان أدنى الجمع الثلاثة باجماع أهل اللغة) ولو لم يبق تحته ثلاثة أفراد لفات اللفظ عن مقصوده وقال بعض أصحاب الشافعي ومالا رحمه الله ان أقل الجمع اثنان فينتهي التخصيص اليه تمسكا بقوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة فأجاب عنه المصنف رحمه الله بقوله (وقوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة محمول على الموارث والوصايا) فان في باب الميراث الاثنين حكما للجماعة استحقاقا وجبا فان للبنتين والاثنين الثلثين كما للبنات والاخوان

وصاحب الكشف ليس منهم (قوله الاثنين الخ) رواه ابن ماجه كذا في الصحيح الصادق (قال على الموارث) أي لا على بيان اللغة لانه عليه السلام بعث لبيان الاحكام لا لبيان اللغة (قوله حكم الجماعة) لكن لا باعتبار أن صيغة الجمع موضوعة للاثنين فصاعدا بل باعتبار أنه ثبت بالدليل أن الاثنين حكم الجمع فلا نزاع في أن أقل الجمع اثنان في باب الميراث كذا في التلويح (قوله الثلثين) أي

لكن قال الميث (قوله استخلافاً الخ) فان كل واحد من الوارث والموصي في حليفة الميث والاستخلاف يجباى خود كسى را خليفه كردن كذا في المنتخب (قوله وتبع) أى الوصية للميراث فان الارث ثابت قطعاً بلا اختيار والوصية نافذة اختيارية فتكون الوصية تبعاً للارث كتبعية التوابع للفرائض فلما جمل الجمع على الاثنين في المتبوع يحمل عليه في التسابع وقد غلط من قال ان المعنى أنه يتبع الميراث الوصية كتبعية النقل للفرض لان الوصية مقدمة على الميراث (قوله اثنين) ولو كان واحداً يقوم الى عين الامام قيل انه اذا كان المقتدى اثنين لا يأمرهما الامام بالتأخر بل يتقدم بنفسه واذا كان واحداً يأمره الامام بان يقوم عن عين الامام (قوله فانه) أى فان الامام (قوله وذلك) أى تقدم الامام اذا كان المقتدى اثنين (قوله محسوب الخ) فاذا كان المقتدى اثنين والامام محسوب في الجماعة فيتحقق الثلاثة فكملت الجماعة فيثبت حكمها وهو تقدم الامام فيتقدمهما الامام كما تقدم اذا كان المقتدى ثلاثة ويرد ههنا اشكال وهو ان الامام اذا كان محسوباً في الجماعة غير الجماعة فاذا كان واحداً سوى الامام تحققت الجماعة وجعل الحديث محمولاً على سنة تقدم الامام فيلزم أن يسبق تقدم الامام على الواحد كما سن على الاثنين وقيل ان في اعتبار الامام من الجماعة

(١٣٦)

في غير الجماعة خلافاً لوكان محسوباً من الجماعة كما هو عند الاكثرين فيجعل الحديث محمولاً على الموارث والوصايا ولو لم يكن محسوباً من الجماعة فيجعل الحديث محمولاً على سنة تقدم الامام فكلمة أو في قول المصنف أو على الخ لمنع الجمع وبهذا ظهر وجه ايراد كلمة أو دون الواو ههنا لافي قوله على الموارث والوصايا وما في بعض الشروح من ان أو ههنا لمنع الخلو فلا تصح اليه لان الحديث محمول آخر سوى هذين المجلين على ما سيجي من الشارح رحمه الله (قوله الا في الجمعة) فان الامام شرط لصحة أداء الجمعة فلا يمكن أن يجعل من جملة الجماعة بخلاف سائر

الثلث الى السدس بقوله تعالى فان كان له اخوة فلا ممة السدس ويستعمل الاثنان استعمال الجمع في اللغة فيقال نحن فعلنا في الاثنين كما في الجماعة ولا خلاف أن الامام يتقدم اذا كان خلفه اثنان والتقدم سنة الجماعة ولنا قوله عليه السلام الواحد شيطان والاثنان شيطانان والثلاثة ركب وهو اسم للجماعة فقد فصل بين التثنية والجمع في الحكم ولأن أهل اللغة أجعوا على أن الكلام ثلاثة اقسام وحدان وتثنية وجمع ثم للوحدان أبنية مختلفة وكذلك للجمع أبنية مختلفة والتثنية مثال واحد وله علامة مخصوصة أى الألف أو الياء والنون فدل أن التثنية غير الجمع ولو كان للتثنية حكم الجمع لما اختص بصيغة كالم بوضع لما زاد على الثلاثة صيغة مختصة لما كانت صيغة الجمع تجمعها ولو ان الجمع ينعى بالثلاثة فما فوقها ولا ينعى بالاثنتين فيقال رجال ثلاثة ولا يقال رجال اثنان وقد فصلوا بين ضمير الاثنين والجمع فيقال فعلاً وفعلوا والتفاوت آية التفاوت وأجمع الفقهاء على ان الامام لا يتقدم على الواحد ولو كان المثنى جعلاً لتقدم الامام لان التقدم سنة الجماعة والامام من الجماعة ولأن الواحد اذا انضم اليه الواحد تعارض الفردان

ويجب الاخوان للام من الثلث الى السدس كالاخوة الثلاثة والوصية أخت الميراث في كونها استخلاًفاً بعد الموت وتتبع الميراث تبعية النقل للفرض فان أوصى لمولى فلان وله مولى اثنان أو لاخوة زيد وله اخوان يستحقان الكل (أو على سنة تقدم الامام) أى اذا كان المقتدى اثنين يتقدمهما الامام كما تقدم على الثلاثة خلافاً لابي يوسف رحمه الله فانه عنده يتوسطهما وذلك لان الامام محسوب في الجماعة كلها الا في الجمعة فان فيها تنسرت ثلاثة رجال سوى الامام خلافاً لابي يوسف رحمه الله اذ عنده يكنى اثنان سوى الامام ولم يذكر المصنف رحمه الله الجواب الثالث الذي ذكره غيره وهو أنه محمول على المسافرة بعد قوة الاسلام فانه عليه السلام نهى أولاً عن مسافرة الواحد والاثنين نصف الاسلام وغلبة الكفار فقال الواحد شيطان والاثنان شيطانان والثلاثة ركب أى جماعة كافية ثم لما قوى الاسلام رخص الاثنين وبقي الواحد على حاله فقال عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة وباقي تمسكات المخالف باجوبتها

الصلوات فان الامام ليس بشرط لصحة أدائها فيمكن أن يجعل فيهم من جملة الجماعة وقال ابن المثلث شرطنا الصحة أداء الجمعة مذكرة ثلاثة سوى الامام بدليل قوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله فلا بد من الذكر وهو الخطيب وثلاثة سواء بقوله تعالى فاسعوا (قوله فقال عليه السلام الواحد شيطان الخ) هذا هو المشهور والذي رواه أبو داود عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الراكب شيطان والراكبان شيطانان والثلاثة ركب (قوله شيطان) لتعسر العيش على الواحد (قوله شيطانان) لانه اذا مات أحدهما أو مرض اضطر الآخر (قوله والثلاثة ركب) أى جماعة كافية فانه اذا ذهب واحد لحاجة استأنس الباقيان ولو وقع في امضاءه تأخير ذهب الآخر خبره وتحقيق حاله ولم يبق المتاع خالياً كذا في اللغات (قوله وبقي الواحد على حاله) ثم أجيز في السفر الواحد بعد غلبة الاسلام وظهور أهله كذا قال على القارى (قوله تمسكات المخالف) أى مالك وبعض أصحاب الشافعي رحمه الله منها ان فعلنا صيغة مخصصة بالجمع وتقع على اثنين فعلم ان أقل الجمع اثنان والجواب عنه بوجهين الاول ما اختاره صاحب التنقيح وهو ان فعلنا غير مختص بالجمع بل هو مشترك لفظاً بين التثنية والجمع فلا يلزم ان المثنى جمع والثاني أنه مشترك بينهما معنى فانه موضوع

للتكلم مع الغير واحدا كان
الغير أو أكثر وهذا المفهوم
كلّ يصدق على الاثنين
والثلاثة وما فوقها (قال
وأما المشترك) قال أعظم
العلماء رحمه الله هو صيغة
ظرف نقل في الاصطلاح
إلى المعنى الذي ذكره
المصنف وليست صيغة
اسم مفعول لأن اشترك
بمعنى تشارك فالتشارك كان
فيه فاعلان ظاهر فلا يشتق
صيغة اسم المفعول (قال
فما يتناول الخ) أي ما يكون
موضوعا للعقائد المختلفة
بالأوضاع المتعددة ويتناول
تلك الحقائق في الاستعمال
على سبيل البدل لأعلى
سبيل الاجتماع فالتبادر
عند الإطلاق واحد من
المعاني بدلا والمراد بالأفراد
المسميات (قوله وهو الخ)
أي التناول للأفراد يخرج
الخاص إذ تناول للأفراد
في الخاص على ما مر (قوله
على ما مر) أي في بحث العام
من أن العام يتناول أفرادا
متفقة الحدود (قوله كما
سيأتي) أي قول الشافعي في
الشرح ذيل قول المصنف
ولا عموم له (قوله وقيل)
القائل صاحب الدائر (قوله
فانه الخ) وجه الاحتراز
(قوله مشترك معنوي الخ)
فتناول المسميات المختلفة
على سبيل الشمول كالحبوان

لأن الأول يجذب الثاني إلى نفسه ويجعله فردا كما هو صيغته والثاني يجذب الأول إلى نفسه ويجعله
جعل الوجود الاجتماع قنعارض الشبهان فلم يبق التوحيد والجمعية لعدم الربحان فبقى قسما آخرين
الوحدان والجمع وهو المثنى وأما في الثلاث قنعارض كل فردا ثانيا فترجح جانب الجمعية وسقط معنى
التوحيد أصلا ولهذا خرج الجواب عما قالوا أن في الاثنين اجتماعا كما في الثلاثة ولأن الكلام فيما يتناوله
لفظ الجمع كرجال ونساء لا في ماهية الجمع والشرع جعل الثلاث حدا للاعداد كما في شرط الخيار
وقصة الاختيار كقصة صالح عليه السلام حيث قال الله تعالى تتعوا في داركم ثلاثة أيام وقصة موسى
وصاحبه عليهما السلام ولو كان الاثنان جعلهما جازا للتجاوز عن الاثنين لأن ما وراءه أقل الجمع بشارك
بعضه بعضا وقوله عليه السلام الاثنان فافوقهما جماعة محمول على المواريث والوصايا أو على سنة
تقدم الامام في الجماعة أنه يتقدم على الاثنين كما يتقدم على الجماعة وقيل أنه عليه السلام نهى عن
السفر الا مع الجماعة في ابتداء الاسلام فلما ظهرت قوة المسلمين بين أن الاثنين فافوقهما جماعة في
جواز السفر وأما في المواريث واستحقاق الاثنين الثلاثين ليس بالنص الوارد بصيغة الجماعة وهو قوله
تعالى فلهم ثلثا ما ترك انما هو لثلاث فصاعدا وانما استحقاق الاثنين الثلاثين بقوله تعالى فان كانوا اثنين
فلهما الثلثان مما ترك أو بآشارة قوله تعالى للذكر مثل حظ الأنثيين فان نصيب الابن مع الابنة الثلثان
فثبت به أن ذلك حظ الاثنين وما بعده لبيان أنهم وإن كن أكثر من اثنين لا يكون لهن سوى الثلثين
عند الانفراد والجب بالأخوين عرف بانفاق الصحابة رضي الله عنهم ألا ترى أن ابن عباس قال لعثمان
الاخوة في لسان قومك لا يتناول الاثنين فقال نعم ولكني لا أستحي أن أعالقهم فيما رأوا ولأن الجب
مبنى على الارث لانه لا يتصور بدونه والاسم يتناول المثنى مجازا فالحق به والوصية تبنى على الارث أيضا
لأنها أخت الميراث إذ كل واحد منهما خلافة ثبتت بعد الموت وقوله الامام يتقدم على الاثنين قلنا
لأن الجماعة تكمل بالامام فيكون الكل جمعا والتقدم سنة الجماعة لأن يكون خلف الامام جماعة ولهذا
شرطنا في الجمعة ثلاثة سوى الامام لما أن الجماعة فيها شرط سوى الامام بآشارة قوله تعالى فاسعوا إلى
ذكر الله وقد حققناه في شرح النافع والخصم يطلق على الواحد والجمع كالصنف والمراد بالآية الثانية
حكمها مع الجمع المحكوم عليهم وبالثالثة موسى وهارون وفرعون وبالرابعة الدواعي المختلفة بطريق
إطلاق اسم المحل على الحال وهذا لانهم لما خالفنا أمر الرسول عليه السلام وقع في قلوبهم دواعي مختلفة
وأفكار متباينة ولأن أكثر أعضاء الانسان زوج فالخلق الفرد بالزوج لعظم منفعتهم وقد جاء في اللغة
قلبا كما وقوله نحن فعلنا لا يصح الامن واحد يحكي عن نفسه وعن غيره على أن جعله تعالى بنفسه فلم يحسن
أن تفرد بصيغة ويجوز أن يقول الواحد فعلنا كذا أو امرنا بكذا وهذا لا يدل على أن الجمع يتناول الفرد
حقيقة وظن بعض أصحابنا أن أدنى الجمع اثنان عند أبي يوسف على قياس مسئلة الجمعة وليس كذلك
فالجمع الصحيح عنده ثلاثة إلا أنه جعل الامام من جملة الجماعة وقالوا الشرط في الجمعة الامام والجماعة فلم
يكن الامام محسوباً من الجماعة فيشترط ثلاثة سواء (وأما المشترك فما يتناول أفرادا مختلفة الحدود على
سبيل البدل

مذكورة في المطولات * ثم لما فرغ من بحث العام شرع في بيان المشترك فقال (وأما المشترك فما يتناول
أفرادا مختلفة الحدود على سبيل البدل) أراد بالأفراد ما فوق الواحد ليتناول المشترك بين المعنيين فقط
وهو يخرج الخاص وقوله مختلفة الحدود يخرج العام على ما مر وقوله على سبيل البدل لبيان الواقع
أو احتراز عن قول الشافعي رحمه الله أنه على سبيل الشمول كما سيأتي وقيل أنه احتراز عن لفظ الشيء
فانه باعتبار كونه بمعنى الموجود مشترك معنوي خارج عن هذا المشترك وباعتبار كون أفرادا مختلفة

اللفظي كون الأفراد مختلفة الحقائق بل لا بد من الوضع لها وبدون إثبات الوضع لها فالقول بالاشتراك اللفظي خطأ القناد (قوله مشترك) أي بالاشتراك اللفظي هذا عند البعض وأما عند البعض فهو حقيقة للحيض مجازي الطهر (قوله وقد أوله الشافعي رحمه الله) أي في قوله تعالى والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء (قوله كما عرفت) أي في بحث الخاص (قال بشرط التأمل الخ) توجيه العبارة أن قول المصنف ليرجح الخ متعلق بالتأمل وقوله للعمل به متعلق بالشروط والباء في قوله بشرط الخ للتبليس وتقدير العبارة وهو أي المشترك متلبس بشرط الخ والمعنى أن التأمل لترجيح بعض وجوهه أي معانيه شرط للعمل به وهذا المعنى حق وليس المراد ما يفهم من ظاهر عبارة المصنف أن التوقف مشروط بالتأمل كيف فإنه لو كان كذلك لزم تقدم التأمل على التوقف لتقدم الشرط على المشروط واللازم باطل فكذلك المزموم (قوله التوقف عن اعتقاد الخ) فإنه لا عموم للمشترك على ما سيجيء

كالقرء للحيض والطهر) إذا كان اسماً لا مصدراً وكالعين فإنه اسم للناظر وعين الشمس والميزان وعين الركية وعين الماء ولتقدم المال ولشئ المتعين في نفسه وكلول للعتق والمعتق والصريم الليل والصبح والبين فإنه للفراق والوصل شعر

فوالله لولا البين لم يكن الهوى * ولولا الهوى ما حن البين ألف

وهو مأخوذ من الاشتراك فكثر في الاسم لو وضع اسم العين بازاء لفظ الشمس والنبوع أو المعاني لو وضع بازاء معنى الشمس ومعنى النبوع ورد قول من أحاله زاعماً بأنه منشأ المفاسد ومحل بالمقاصد فالمقصود من وضع الاسماء التمييز بين الموجودات فالوضع اسماً واحداً لشيء واحد لم يظهر فائدة وضع الاسم وهو الفهم بأن ذكر الشيء مما قد يكون غرض المتكلم حيث لا يعلم التفصيل أو يكون ذكره مصراً مفسداً ألا ترى إلى قول الصديق هو رجل يهديني السبيل حين سأله كافر عن رسول الله عليه السلام وقت ذهابهم إلى الغار أنه من هو ولأن العاقل إذا كان غرضه إعلام السامع بالخبر به دون الخبير يقول أخبرني رجل بكذا وإذا أراد إعلامه بما يقول أخبرني فلان ابن فلان فدل أن الإبهام مقصود كالأفهام والوضع تبع غرض المتكلم ولأنه قد نزع قبيلة اسم المعنى ثم نزع قبيلة أخرى ذلك الاسم لمعنى آخر ثم يشتر الوضمان فيقع الاشتراك وقول من أوجبه ظاهراً بأن الألفاظ متناهية لأنها تتركب من حروف متناهية والمعاني غير متناهية لأن أحد أنواع المعاني العدد وهو غير متناه فلو وزعت على المعاني لزم الاشتراك بأن تنهاى الشيء لا يستأنم تنهاى ما تتركب منه وأن المعاني إن لم تكن متناهية فالمقصود بالوضع وهو ما تكثر الحاجة إلى التعبير عنه متناه وأن ما لا يكون كذلك يجوز خلوا اللغة عنه فكان الحق جوازه وهو واقع في القرآن لقوله تعالى ثلاثة قروء والليل إذا عسعس فإنه مشترك بين أقبل وأدبر وخالف ابن داود متشبهاً بأنه لو وقع مبيناً بطول الكلام بلا طائل ولو وقع غير مبيّن يكون عبثاً ولنا أنه يقع مبيناً بقرائن لفظية تفيد اللفظ فصاحة والمعنى وناقعة وبقرائن معنوية يتضح باستنباطها ذلك المكلف وينال به مرتبة الاجتهاد وحكمة التوقف فيه بشرط التأمل ليرجح بعض وجوهه للعمل به لأن المشترك يحتمل الإدراك بالتأمل في صبغة اللفظ برجحان بعض الوجوه كما قلنا في القرء بأنه ينشأ عن الجمع بدليل المقرء والقرى لاجتماع الماء والناس والاجتماع في الحيض لافي الطهر أو عن الانتقال والدم ينتقل من الداخل إلى الخارج وبالنظر في السياق فإن السلائق اسم خاص لعدد معلوم لا يحتمل غيره والطلاق المسنون في الطهر فلو جعل على الإظهار لانتقض العدة بقرءين وبعض الثالث ولو جعل على الحيض تنقضي عدتها بثلاث حيضات كوامل لأنه إذا طلقها في الحيض لا يحتسب تلك الحيضة من العدة ويحتسب الطهر الذي طلقها فيه عند الشافعي والسياق فيه عرف أن قوله تعالى أحلنا دار المقامة من الخلال وقوله أحل لكم ليلة الصيام الرفث من الحل وفي أمر خارج نقلي كقوله عليه السلام طلاق الأمة ثنتان وعدتها حيضتان وعدتها نصف عدة الحرة مما للهرة وعقلي كقولهم الحيض هو المعروف والعدة التعرف وهذا بخلاف الجمل فإنه لا يدرك المراد به إلا ببيان من الجمل لمعنى زائد ثبت شرعاً على المعنى اللغوي كالرفث بنفس الربا وهو الزيادة غير محرم فإن البيع وضع للاستباح ولكن المراد فضل خال عن العوض المشروط في العقد ومعلوم أنه بالتأمل في صبغة اللفظ لا يعرف هذا بل بالشرع أولاً نسداد باب الترجيح لغة كقوله تعالى وآواحقه يوم حصاده فإن الحق محتمل لم يدركه خمس

الحقائق داخل في المشترك اللفظي (كالقرء للحيض والطهر) فإنه مشترك بين هذين المعنيين المتضادين لا يجتمعان وقد أوله الشافعي رحمه الله بالطهر وأوجبه رحمه الله بالحيض كما عرفت (وحكمة التوقف فيه بشرط التأمل ليرجح بعض وجوهه للعمل به) يعني التوقف عن اعتقاد معنى

(قوله والتأمل) أي في نفس الصيغة أو في غيرها من الأدلة والامارات (قوله بصيغة ثلاثة) فإنه لو أريد بالقراءة الطهر كما هو عند الشافعي رحمه الله ووقع الطلاق في الطهر ويحتسب هذا الطهر كما هو عند نزم أن يكون عدتها طهرين وبعض الأثلاثه فيبطل موجب الثلاثة وقدم مفصلا (قوله يكون أقل الجمع الخ) يعني أن القرو جمع (١٣٩) وأقل الجمع ثلاث ولو أريد بالقراءة الطهار

يبطل معنى الجمع وفيه أن الجمع قد يراد به البعض كما في قوله تعالى الحج أشهر معلومات فإنه يراد بالأشهر شهران وعشرة أيام فلا حجة على الشافعي باعتبار قوله تعالى قرو من غير قوله تعالى ثلثة على ما قدم مفصلا (قوله على ما مر) أي في بحث الخاص (قوله بمعنى الجمع) يقال قرأت الشيء قرأنا أي جمعه وضممت بعضه إلى بعض كذا قيل (قوله والانتقال) يقال قرأ النجم إذا انتقل من مكان (قوله ان الحيض الخ) يعني أن القرو بمعنى الحيض والحيض ان كان الخ (قوله وان كان) أي الحيض (قوله في بادي الرأي) وأما في نفس الأمر فحمل الاجتماع هي أيام الحيض كذا قيل (قوله وقصد أو ضمت الخ) في التفسير لا جدى ان لفظ القرو مشترك بين الجمع والانتقال وكلا المعنيين يناسب الحيض لان الجمع بمعنى المجهول بوصف به الدم وان لم يكن بمعنى المعروف كذلك لانه المجتمع في الحقيقة وان لم يكن جامعا

أو عشر أو غير ذلك وكانا هل فهو العطشان والريان لغة فاذا تكلم به من غير سبق قرينة كان مجعلا لانسداد باب الترجيح لغة فوجب الرجوع فيه إلى بيان الحمل (ولا عموم له) عندنا خلافا للشافعي والقاضي أبي بكر والجبائي لهم ان الصلاة من الله تعالى رجة ومن الملائكة استغفار وقد قال الله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي وأريد بها المعنيين وهما مختلفان ولنا أنه ان لم يكن موضوعا للجموع فلا يجوز استعماله فيه وان كان موضوعا وهو موضوع أيضا لكل واحد من الأفراد فاللفظ دائرين كل واحد من المفردين وبين المجموع فيكون الجزم باقائه للجموع دون كل واحد من المفردين ترجحا لاحد الجائزين على الآخر بلا مرجح ولان الأمة اجتمعت على أن لا عموم لقوله تعالى ثلثة قرو بل المراد الحيض أو الاطهار ولان السبب الاكثرى في وقوع المشترك وضع القبيلتين فاستحال عمومه لان كل واحد لم يضعه الا الواحد ولان العام ما يتناول أفرادا متفقة الحد ودعى سبيل الشمول فاستحال أن يكون المشترك عامالا لا يتناول أفرادا مختلفة الحدود والمراد بالصلاة المعنى المشترك بينهما وهو العناية بحال النبي عليه السلام اظهار الشرفه والعناية من الله تعالى رجة ومن الملائكة استغفار ومن الأمة دعاء موصولات عليه أو يقدر خبر دلالة ما يقارنه عليه ولهذا قلنا لو أوصى بثلث ماله لمواليه وله موال اعتقوه وموال اعتقهم تبطل الوصية لان الاسم مشترك ويحتمل أن يراد به المولى الاعلى مجازاة على انعامه وشكر الاحسانه قال عليه السلام من لم يشكر الناس لم يشكر الله ويحتمل أن يراد به الاسفل زيادة لانعام ترجحا قال عليه السلام من أتى بالميرة فليتهم ولم يدخل النوعان تحت الاسم لانه لا عموم للمشارك وبطل التعيين لان مقاصد الناس مختلفة فيكون المراد أحدهما وهو مجهول فبطلت الوصية بلهالة الموصى له اذا قيل لك من المجهول باطل (س) لو حلف لا يكلم مولى فلان يتناول بعينه الاعلى والاسفل وأيهما كلم حنت (ج) البين تناولت أحدهما لما كان مجهولا فيحتمل بكلام أيهما وجد كالحلف لا يكلم أحدهذين وهنأ وأوصى لاحدهذين تبطل الوصية والاصل عدم الاشتراك ونعني به أن اللفظ متى دار بين الاشتراك وعدمه كان الأغلب على الظن عدم الاشتراك وهذا لان الكلمات في الأكثر مفردة لا مشتركة بدليل الاستقراء وهو دليل الرجحان ولان الاشتراك يحتمل بالفهم وربما

معين من المعاني والتأمل لاجل ترجيح بعض الوجوه لاجل العمل لا للعلم القطعي كما تأملنا في القرو بعدة أوجه أحدها بصيغة ثلاثة والثاني يكون أقل الجمع ثلاثة على ما مر والثالث بأنه بمعنى الجمع والانتقال والمجتمع هو الدم في أيام الطهر وكذا المنتقل هو الدم في أيام الحيض وتحقيقه أن الحيض ان كان هو الدم فهو المجتمع والمنتقل وان لم يكن جامعا يخلاف الطهر فانه ليس بجامع ولا مجتمع ولا منتقل وان كان أيام الدم فهي محل الاجتماع والانتقال بخلاف أيام الطهر فانه بالست محل الانتقال وان كانت محلا للاجتماع في بادي الرأي وقد أوضح ذلك في التفسير الأجدى وههنا لا يسعه المقام (ولا عموم له) أي للمشارك عندنا فلا يجوز ارادة معنييه معا وقال الشافعي رحمه الله يجوز أن يراد به المعنيين معا كما في قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي فالصلاة من الله رجة ومن الملائكة استغفار وقد أريد باللفظ واحد وهو قوله يصلون ونحن نقول سيقت الآية لا يجب

بخلاف الطهر فإنه ليس بجامع ولا مجتمع غايته انه محل الاجتماع بل الحق أن أيام الحيض هي محل الاجتماع والخروج على ما قال البعض وهكذا نقول في معنى الانتقال ان المنتقل هو الدم وأيضا الانتقال يكون بالدم لان الطهر هو الاصل في بنات آدم وانتقاله بالعوارض دون الاصول انتهى (قوله معا) أي في اطلاق واحد (قوله يجوز أن يراد الخ) بل يجب الحمل على المعنيين عند التجرد عن القرائن ولا يحمل على أحد المعنيين خاصة الإقرينة

(قوله ولا يصح ذلك الخ) لأنه لو قيل إن الله يرحم النبي والملائكة يستغفرون له بإيها الذين آمنوا ادعوا له كان هذا الكلام في غاية الركاكة فإن إيجاب الاقتداء إيجاباً عاماً هو بالتحريض على ما يصدر عن يقتدى به فلا بد من اتحاد الفعل ألا ترى أنه ليس إيجاب الاقتداء في مثل قولنا فلان يصوم فافروا القرآن (قوله إلا بأخذ معنى عام الخ) أي مجازي فيكون من باب عموم المجاز لا من باب عموم المشترك والاعتناء اهتمام كردن كذا في المنتخب (قوله من الله تعالى رجة الخ) فيختلف الاعتناء باختلاف الموصوف كسائر الصفات أو هذا ليس من باب عموم المشترك (١٤٠) (قوله ومناط الحكم الخ) بأن يتعلق النسبة بكل واحد من المعنيين كأن

يقال رأيت العين ويراد به الباصرة والعين الجارية فلو فصل هذا الحكم رجع إلى الحكمين (قوله خصص الخ) أي جعل اللفظ بحيث يقتصر على ذلك المعنى لا يتجاوز عنه ولا يراد بذلك اللفظ غيره عند الاستعمال ولقائل أن يقول إن اللفظ موضوع لكل واحد من المعنيين مطلقاً أي من غير اشتراط انفراد ولا اشتراط اجتماع فيستعمل اللفظ تارة في معنى من غير استعمال في المعنى الآخر وتارة مع استعماله في المعنى الآخر فالواضع عين اللفظ وخصصه لكل واحد من المعنيين وجعله منفرداً بهذا التخصيص من بين سائر الالفاظ وهذا لا يوجب أن لا يراد باللفظ غير ذلك المعنى كذا في التلويح (قوله فيلزم الخ) أي لو اعتبر الوصفان في إطلاق واحد واللازم باطل فكذا اللزوم (قوله ذلك) أي إرادة المعنيين

يوقع في الغلط ويقتضيه الغرض بتعذر الاستكشاف لمهابة القائل واستكشاف السامع عن السؤال ولأن الحاجة إلى وضع الالفاظ المفردة ضرورية دون المشتركة لتحويل التعريف على طريق الإبهام بالترديد فكانت أربح (وأما المؤول فأتخرج من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأي) مأخوذ من آل يقول إذا رجع وأولته إذا رجعته وصرفته لأنك متى تأملت في موضع اللفظ وصرفت اللفظ عما يحتمله من الوجوه إلى شيء معين فقد أولته إليه وصار ذلك عاقبة الاحتمال بواسطة الرأي قال الله تعالى هل ينظرون إلا التأويل أي عاقبته وهذا بخلاف الجمل إذا عرف بعض وجوهه ببيان الجمل فإنه يسمى مفسراً أي مكشوفاً كشافاً لا شبهة فيه لأنه عرف بدليل فاطع مأخوذ من قولهم أسفرا الصبح إذا أضاء وظهر ظهوراً منتشراً لا شبهة فيه وسفرت المرأة عن وجهها أي كشفت وجهها فيكون التفسير مغاوباً من السفر بخذب وجذب وطس وطسم ومنه قوله عليه السلام من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار رواء العشرة المبشرة بالخنة أي قطع القول بأن المراد هذا برأيه فكأنه نصب نفسه صاحب الوحي وبه يتضح خطأ المعتزلة في قولهم إن كل محتمل مصيب لأن الثابت بالاجتهاد الإصابة بغالب الرأي فن قال أنه يدرك به الحق قطعاً فهو داخل فيمن تناوله الخبر والمؤول داخل في قسم النظم وإن تبيين المراد من المشترك بالرأي لأنه بعد ما ظهر المراد بالرأي يثبت الحكم بنفس الصيغة كأنه كان في الأول لهذا المعنى ألا ترى أن النص الجمل إذا لحقه البيان بخبر الواحد يضاف الحكم إلى النص لا إلى الخبر اقتداء المؤمنين بالله والملائكة ولا يصح ذلك إلا بأخذ معنى عام شامل لكل وهو الاعتناء بشأنه فيكون المعنى إن الله وملائكته يعنونون بشأنه بإيها الذين آمنوا اعتنوا أيضاً بشأنه وذلك الاعتناء من الله تعالى رجة ومن الملائكة استغفار ومن المؤمنين دعاء وتحرير محل النزاع أنه هل يجوز أن يراد بلفظ واحد في زمان واحد كل من المعنيين على أن يكون مراداً ومناط الحكم أم لا فعندنا لا يجوز ذلك لأن الواضع خصص اللفظ للمعنى بحيث لا يراد به غيره فاعتبار وضعه لهذا المعنى بوجوب إرادته خاصة وباعتبار وضعه لذلك المعنى بوجوب إرادته خاصة فيلزم أن يكون كل منهما مراداً وغير مراد فلا يكون ذلك إلا بأن يراد أحد المعنيين على أنه نفس الموضوعه والأخر على أنه يناسبه فيكون جعابين الحقيقة والجواز وهو باطل وعنده يجوز ذلك بشرط أن لا يكون بينهما مضادة فإذا كان بينهما مضادة كالحض والطهر لا يجوز بالإجماع وكذا لا يجوز إرادة المجموع من حيث هو مجموع بالاتفاق وتحقيق كل ذلك في التلويح ثم ذكر المصنف بعده المؤول فقال (وأما المؤول فأتخرج من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأي) يعني أن المشترك ما دام لم يترجم أحد معنييه على الآخر فهو مشترك وإذا ترجح أحد معنييه بتأويل المجتهد صار ذلك المشترك بعينه مؤولاً وانما عدا من أقسام النظم وإن حصل بفعل التأويل

لان

في إطلاق واحد (قوله يناسبه) أي بعلاقة تام من علاقات المجاز (قوله وهو باطل)

على ما سيجيء (قوله وعنده) أي عند الشافعي رحمه الله (قوله بينهما) أي بين المعنيين (قوله وكذا لا يجوز الخ) أي حقيقة لان اللفظ ليس بموضوع للمجموع وأما مجازاً فيجوز كذا في شرح المسلم لاستاذ أساتذة الهند وقال ابن الملك أنه لا يجوز مجازاً أيضاً ذلة علاقة بين المجموع وبين كل واحد من المعنيين فتأمل (قال من المشترك) بيان ما وقوله بعض وجوهه بالرفع فاعل لقوله ترجع ولا حاجة إلى تكلف اختاره أعظم العلماء رحمه الله من أن فاعل ترجع ضمير راجع إلى ما والمراد بجمع اللفظ وقوله من المشترك حال وقوله بعض وجوهه بدل اشتمال من ضمير ترجع والمعنى لفظ ترجع ذلك اللفظ حال كونه مشتركاً ترجع بعض وجوهه تأمل (قوله وانما عدا الخ) دفع

اشكال مقدّر تقريره ان المراد من المؤول يظهر بغالب الرأي فلا يكون حينئذ من أقسام النظم صيغة ولغة (قوله يضاف الخ) لان اضافة الحكم الى الدليل الاقوى أولى فإثر الرأي انما هو في اظهار المراد من المشترك ولك أن تقول ان اضافة الحكم بعد التأويل الى مجرد الصيغة ممنوع وأما الى الصيغة بانضمام التأويل فسلم لكنه غير نافع وقد يجاب عن الاشكال بأن عند المؤول من أقسام النظم صيغة ولغة انما هو بتبعية المشترك الذي هو من أقسام النظم صيغة ولغة لا بالاصالة فتأمل (قوله بهذا) أي بهذا الحكم (قوله بدليل ظني) كخبر الواحد والقياس (قوله من أقسام البيان) لان أقسام النظم صيغة ولغة (قوله والمراد بغالب الخ) دفع دخل تقريره ان المؤول قد يكون فيه الترجيح بخبر الواحد ولا يشمله تعريف المتن فليس جامعا وحاصل الدفع انه ذكر الخاص وأريد العام أو ذكر الملزوم وأريد اللازم فالمراد بغالب الخ (قوله الظن الغالب) فلو كان صارف اللفظ الى بعض محتملاته قطعيا سمينا مفسرا (قوله أو نحوه) كالتأمل في الصيغة كما في ثلاثة تقروء (قوله بل بالقياس) أي بل يشمل ما اذا حصل التأويل فيه بالقياس فقط (قوله ثم الترجيح) أي ترجيح بعض الوجوه (قوله في السياق) قال على القاري في شرح مختصر المنار السابق (١٤١) بالياء المنقوطة ثنتين من تحت أكثر

استعمالا في القرينة اللفظية المتأخرة والسباق بالياء الموحدة في المتقدمة (قوله الرفث) هو كتابة عن الجماع لانه لا يكاد يخلو عن رفث يقال رفث في كلامه أخش وصرح بما يجب أن يكتفى عنه من ذكر النكاح ورفث الى امرأه أفضى اليها (قوله عرف انه) أي أحل من الحل لامن الحلول بقرينة لفظ الرفث (قوله أحلنا الخ) أي أنزلنا الله دارا لاقامة وهي الجنة في القاموس حل المكان وبه يحل ويحل نزل به وأحله المكان وبه جعله يحل (قوله عرف انه من الحل) لامن الحل بقرينة لفظ الدار (قوله وجوب العمل الخ) ايماء

فكذا هنا بعد البيان بالرأي يضاف الحكم الى الصيغة لا الى الرأي (وحكمه العمل به على احتمال الغلط) لانه ثابت بالرأي وذو الاينفك عن احتمال الغلط بيان القسم الثاني (أما الظاهر فاسم لكلام ظهر المراد به السامع بصيغته) وهو مأخوذ من الظهور وهو الوضوح والانكشاف (وحكمه وجوب العمل بالذي ظهر منه

لان الحكم بعد التأويل يضاف الى الصيغة فكان النص ورد بهذا وانما قد يقوله من المشترك لان المراد هنا هو هذا المؤول الذي بعد المشترك والافالخفي والمشكل والمجمل اذا زال خفاؤها بدليل ظني صار مؤولا أيضا ولكنه من أقسام البيان والمراد بغالب الرأي الظن الغالب سواء حصل بخبر الواحد أو القياس أو نحوه فلا يقال انه لا يشمل ما اذا حصل التأويل بخبر الواحد بل بالقياس فقط ثم الترجيح من المشترك قد يكون بالتأمل في الصيغة وقد يكون بالتأمل في السياق كما في قوله تعالى أحل لكم ليلة الصيام الرفث الى نفسه وبالنظر الى ثلاثة وقد يكون بالنظر الى السياق كما في قوله تعالى أحل لكم ليلة الصيام الرفث عرف انه من الحل وفي قوله أحلنا دارا المقامة عرف انه من الحلول (وحكمه العمل به على احتمال الغلط) أي حكم المؤول وجوب العمل بما جاء في تأويل المجتهد مع احتمال انه غلط ويكون الصواب في الجانب الآخر والحاصل انه ظني واجب العمل غير قطعي في العلم فلا يكفر بجاهده ثم شرع في التقسيم الثاني فقال (وأما الظاهر فاسم لكلام ظهر المراد به السامع بصيغته) أي لا يحتاج الى الطلب والتأمل كما في مقابلاتها ولا يراد على الصيغة شيء آخر من السوق ونحوه كما في النص فخرج هذا كله من قوله بصيغته لكن يشترط في هذا كون السامع من أهل اللسان وفي ازدياد لفظ الكلام اشارة الى أن هذا التقسيم مما يتعلق بالكلام كالأربع كما أن الأول والثالث يتعلق بالكلمة والمراد من الظهور في قوله ما ظهر الظهور القوي فلا يراد أن هذا تعريف الشيء بنفسه (وحكمه وجوب العمل بالذي ظهر منه) على سبيل القطع واليقين حتى صح اثبات الحدود والكفارات بالظاهر لان غايته انه محتمل المجاز وهو احتمال

الى أن المضاف في كلام المصنف محذوف (قوله مع احتمال انه غلط) فان المجتهد يخطئ ويصيب على ما هو مذهبه هنا ان ثبت التأويل بالرأي وكذا ان ثبت بخبر الواحد لانه دليل ظني فالثابت ظني لا قطعي (قال المراد به) أي مراد المتكلم بالكلام (قال بصيغته) أي بنفس سماع صيغته من غير حاجة الى السوق وغيره وهذا ان كان السامع عارفا بالغة (قوله أي لا يحتاج الخ) ايماء الى أن المراد بظهور المراد بالصيغة عدم الاحتياج الى الطلب والتأمل كما يكون في مقابلات أقسام الظهور أي الخفي والمشكل والمجمل وان كان يحتاج الى قرينة زائدة على الصيغة كما يحتاج المشترك في تعيين أحد معانيه الى القرينة الظاهرة (قوله ونحوه) كعدم بقاء احتمال التأويل والتخصيص (قوله كما في النص) فانه يراد فيه السوق على ظهور المراد بالصيغة كما سيبي (قوله هذا) أي النص وأخوام (قوله في هذا) أي في ظهور المراد بالصيغة للسامع (قوله هذا التقسيم) أي التقسيم الثاني (قوله والمراد الخ) دفع دخل تقريره ان اراد الظهور في تعريف الظاهر تعريف الشيء بنفسه فهو دور (قوله الظهور القوي) أي الوضوح والانكشاف (قوله فلا يراد الخ) لان المعروف بالفتح هو الظاهر الاصطلاحي

(قال وأما النص الخ) مأخوذ من قولك نصت الدابة إذا استخرجت شكلها من أسيرها فوق سيرها المعتاد كذا قال نحر الاسلام (قال المعنى الخ) أى المعنى كائن من جهة المتكلم وهو سوق المتكلم ذلك النص لذلك المعنى المفهوم (قال لافى نفسه الخ) أى لا بمعنى يكون فى نفس الصيغة (١٤٢) (قوله منه) أى من النص (قوله بسبب الخ) أى بسبب قرينة تدل تلك

وأما النص فما ازداد وضوحا على الظاهر ليعنى فى المتكلم لافى نفس الصيغة) مأخوذ من قولهم نصت الدابة إذا جعلتها على سير فوق سيرها المعتاد بسبب باشرته وسمى مجلس العروس منصة لزيادة ظهوره على سائر المجالس بنوع تكلفا تصل به فكذلك الكلام بالسوق المقصود يظهر له زيادة جلاء فوق ما يكون للصيغة بنفسها (وحكمه وجوب العمل بما أوضح على احتمال تأويل هو فى حيز المجاز) وليس لهذا النص لفظ يعلم به ولكنه يظهر ويعلم من نفس تصرف المتكلم بأن ساق الكلام له ونظيره ما قوله تعالى وأحل الله البيع وحرم الربا قاله ظاهر فى تحليل البيع وتحريم الربا حيث يفهم بسماع الصيغة من غير قرينة نص فى التفرقة بين البيع والربا حيث سبق لذلك لأنهم كانوا يدعون المماثلة بينهما كما قال الله تعالى ذلك بأنهم قالوا انما البيع مثل الربا فقال الله رد عليهم وأحل الله البيع وحرم الربا أى الحل والحرمه ضدان فافى تمانلان وقوله فأنكروا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فان أول الآية وان خفتم أن لا تقسطوا فى اليتامى أى لا تعدلوا القصور شهوتهم وقلة رغبتهن فيكم فأنكروا من غيرهن ما طاب لكم أى ما حل لكم من النساء لان منها ما حرم كاللادى فى آية التحريم والواو فى مثنى وثلاث ورباع معنى أو فهذه الآية ظاهرة فى تجويز نكاح ما طاب من النساء لانه يفهم بمجرد سماع الصيغة نص فى بيان العدد لانه سيق لذلك فانه تعالى بدأ بذلك كراول العدد ثم زاد عليه ما يليه ثم ما يليه ثم أعقب ببيان ما ليس بعدد وعلقه بخوف الجور والميل بقوله فان خفتم أن لا تعدلوا فواحدة ولان جواز النكاح عرف قبل ورود هذه الآية بنصوص أخرى وبفعل النبى عليه السلام لكن العدد لم يكن مبينا فبين بهذه الآية (س) هلا قلت انه نص فيه ما وبالعكس (ج) لان الاباحة عرفت بنصوص أخر فيكون الحل على ذلك جلالا للكلام على الاعادة لافى الافادة (س) انما يصح هذا أن لو كان هذا لاحقا وما هو المبيع للنكاح سابقا (ج) المبيع ان كان سابقا فظاهر وكذا ان لم يكن لانه يلزم التكرار بذلك ان لم يلزم بهذا (س) ان لم يلزم التكرار من حيث النص يلزم التكرار من حيث الظاهر (ج) الاول اهم لانه تكرر فى المقصود ثم الاول يوجب ثبوت ما انتظمه يقينا وكذا الثانى الا ان الثانى أحق منه عند التعارض لان الكلام اذا سبق للمقصود كان آيين وضوحا بالنسبة الى

القرينة على أن المتكلم الخ (قوله القوم) أى المتأخرين (قوله عدم السوق) أى عدم كونه مسوقا للمعنى الذى يجعل ظاهرا فيه (قوله كان نصا فى محيى القوم) لانه سبق هذا القول له (قوله ظاهر الخ) لكونه غير مقصود بالسوق (قوله فى عامة الكتب) أى للتقدمين كالنقويم للقاضى الامام أبى زيد وأصول الفقه لصدرا الاسلام أبى اليسر كذا قيل (قوله يشترط فيه الخ) سواء احتمال التخصيص والتأويل أم لا (قوله حال كل قسم الخ) فى المفسر يشترط عدم احتمال التخصيص والتأويل (قوله فى المحكم يشترط عدم احتمال شئ من التخصيص والتأويل والنسخ) (قوله فيكون بينهما) أى بين النص والظاهر (قال هو فى حيز المجاز) أى فى رتبة المجاز بانه ناشئ من غير دليل (قوله مع احتمال الخ) ايماء الى أن على فى كلام المصنف بمعنى مع (قوله وهذا

غير ناشئ من دليل فلا يعتبر) (وأما النص فما ازداد وضوحا على الظاهر ليعنى من المتكلم لافى نفس الصيغة) يعنى يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر بسبب أن المتكلم ساق ذلك النظم لذلك المعنى لا بمجرد فهمه من الصيغة والمشهور فى ما بين القوم أن فى النص يشترط السوق وفى الظاهر عدم السوق فيكون بينهما مبانة فاذا قيل جاء فى القوم كان نصا فى محيى القوم واذا قيل رأيت فلانا حين جاء فى القوم كان نصا فى الرؤية ظاهرا فى محيى القوم ولكن ذكر فى عامة الكتب أن الظاهر أعم من أن يشترط فيه السوق أولا والنص يشترط فيه السوق البتة وهكذا حال كل قسم فوقه من المفسر والمحكم فان بعضه أولى من بعض بحيث يوجد لادى فى الاعلى فيكون بينهما عموم وخصوص مطلقا (وحكمه وجوب العمل بما أوضح على احتمال تأويل هو فى حيز المجاز) أى حكم النص وجوب العمل بالمعنى الذى وضع منه مع احتمال تأويل كان فى معنى المجاز وهذا التأويل قد يكون فى ضمن التخصيص بأن يكون عاما محتمل التخصيص وقد يكون فى ضمن غيره بأن يكون حقيقة تحتل المجاز فلا حاجة الى أن يقال على احتمال تأويل أو تخصيص كما ذكره غيره ولما احتمل هذا الاحتمال

التأويل الخ) دفع دخل تقريره ان النص اذا كان عاما فيحتمل التخصيص واذا كان النص غير عام بل خاصا مثلاً فيحتمل المجاز فلا بد من أن يقول المصنف على احتمال تأويل أو تخصيص (قوله فلا حاجة الخ) لان التأويل هو صرف اللفظ عن الوجه الظاهر الى خلافه سواء كان بالتخصيص أو بالمجاز (قوله هذا الاحتمال) أى احتمال التأويل

(قوله هودونه) أي دون النص (قوله ولكن الخ) استدراك لرفع توهم نشأ من السابق وهو أن النص والظاهر إذا احتملا التأويل صلاطينين (قوله لا تضرب الخ) لكونها ناشئة بغير دليل (قوله أو بإيراد الخ) معطوف على قوله ببيان الخ (قوله كما سيأتي) أي مثال المفسر في المتن (قال على احتمال النسخ) أي لا يمنع النسخ في نفسه وإن كان متمسكاً بعارض خصوص المادة مثل كون الكلام خبراً على ما سيبي (قوله مع احتمال الخ) أي ما إلى أن على في كلام المصنف بمعنى مع (قوله وهذا) أي احتمال النسخ (قال فما أحكم الخ) في هذا اللفظ أي ما إلى وجه التسمية وقوله به ظرف (١٤٣) مستقر صفة للراد في الصراح أحكام

استوار كردن كار را (قال النسخ والتبديل) هما واحد وإنما أكد رداً لزعم من قال أنه لا يشترط في المحكم كونه غير قابل للنسخ فصار المحل محل التردد والانتكار وفي مثله يؤكد الكلام ويمكن أن يكون النسخ إشارة إلى نسخ الصيغة عن الإطلاق إلى التقييد والتبديل إشارة إلى نسخ الذات فتدبر (قوله تعدية عن الخ) يعني أن الأحكام

ما لم يستقله فكان أولى عند تعارضهما (وأما المفسر فما ازداد وضوحاً على النص على وجه لا يبقى معه احتمال التأويل والتخصيص) وهو مأخوذ مما بينا وقيل المفسر المكشوف معناه الذي وضع الكلام له كشفاً لا شك فيه سواء كان الكشف من حيث النص بأن لا يكون محتملاً للأوجه أو واحداً ولكنه كان خفياً لكون الالتماع غريباً فصار مكشوفاً بالبيان كالملاوع أو يكون بقرينة من غير الصيغة فينبين به المراد بأن كان ظاهراً ولكنه يحتمل محملاً آخر بدلالة تقوم فانقطع به احتمال التأويل أن كان خاصاً واحتمال التخصيص أن كان عاماً ولم يبق له محمل مثل قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم أجمعون فالملائكة اسم ظاهر عام ولكنه يحتمل الخصوص فلما نُسِر به قوله كلهم انقطع هذا الاحتمال ولكنه بقي احتمال الجمع والفرق فانقطع احتمال تأويل التفرق بقوله أجمعون (وحكمه وجوب العمل به على احتمال النسخ) لا على احتمال التخصيص والتأويل وهذا النص الذي تلونا إنما لا يحتمل النسخ لكونه اخباراً والنسخ فيه لا يكون لأنه يصير بمعنى البدء لأنه مفسر (وأما المحكم فما أحكم المراد به عن احتمال النسخ والتبديل) مأخوذ من قولهم بناء محكم أي متقن مأمون الانتقاض (وحكمه وجوب العمل به من غير احتمال

النص كان الظاهر الذي هودونه أولى بأن يحتمله ولكن مثل هذه الاحتمالات لا تضرب بالقطعية (وأما المفسر فما ازداد وضوحاً على النص على وجه لا يبقى معه احتمال التأويل والتخصيص) سواء انقطع ذلك الاحتمال ببيان النبي عليه السلام بأن كان محملاً لقطعه بيان قاطع بفعل النبي عليه السلام أو بقوله فصار مفسراً أو بإرادة تعالى كلمة زائدة بنسبها باب التخصيص والتأويل كما سيأتي (وحكمه وجوب العمل به على احتمال النسخ) أي حكم المفسر وجوب العمل به مع احتمال أن يصير منسوخاً وهذا في زمن النبي عليه السلام فاما فيما بعده فكل القرآن محكم لا يحتمل النسخ (وأما المحكم فما أحكم المراد به عن احتمال النسخ والتبديل) تعدية عن ههنا بتضمن معنى الامتناع أي أحكم المراد به حال كونه متمسكاً عن احتمال النسخ والتبديل سواء كان انقطاع احتمال النسخ بمعنى في ذاته كآيات التوحيد والصفات ويسمى محكماً عينه أو بوفاة النبي صلى الله عليه وسلم ويسمى محكماً غيره ولم يذ كر في تعريفه لفظ ازداد كما ذكر فيها سبق تنبيهاً على أن المحكم ما ازداد وضوحاً على المفسر بشئ وإنما ازداد عليه بقوة فيه وهو عدم احتمال النسخ فإرباب الظهور قد عت على المفسر (وحكمه وجوب العمل به من غير احتمال) لا احتمال التأويل والتخصيص ولا احتمال النسخ فهو أتم القطعيات في إفادة اليقين ثم شرع في بيان أمثلة كل هؤلاء فقال (كقوله تعالى وأحل الله البيع وحرم الربا) هذا مثال الظاهر والنص فإنه ظاهر في حق حل البيع وحرم الربا نص في بيان التفرقة بينهما لأن الكفار كانوا يعتقدون حل الربا حتى شبهوا البيع به فقالوا إنما البيع مثل الربا فرد الله عليهم وقال كيف يكون ذلك وأحل الله البيع وحرم الربا ومثاله

لا تعدى عن فتعديته عن بتضمن معنى الامتناع بأن تؤخذ منه الصفة وتجعل حالا (قوله لمعنى في ذاته) بأن لا يحتمل التبديل عقلاً (قوله أو بوفاة الخ) فإن نسخ الكتاب إما بالكتاب أو بالسنة وبعد نقل النبي صلى الله عليه وآله وسلم ليس نزول الكتاب ولا حدوث السنة وهذا معطوف على قوله لمعنى الخ (قوله ولم يذ كر الخ) كما ذكر صاحب التوضيح (قوله

فيما سبق) أي في تعريف المفسر والنص (قوله ما ازداد الخ) كلمة ما ناقصة (قوله عليه) أي على المفسر (قال من غير احتمال) أي لا يكون احتمال أصلاً أي احتمال كان فإن النكرة تحت النفي تفيد العموم واليه أشار الشارح رحمه الله بقوله لا احتمال الخ (قوله فهو) أي المحكم (قوله نص في بيان التفرقة الخ) لأنه سبق هذا الكلام في جواب الكفار لبيان التفرقة وفيه أن التفرقة ليست معنى حقيقياً لهذا الكلام ولا معنى مجازياً لعدم استعماله فيما بل هي من لوازم المعنى الحقيقي فتثبت بطريق الالتزام فلا يكون هذا الكلام نصاً في التفرقة كذا قيل (قوله حتى شبهوا الخ) أي اعتقدوا حل الربا إلى أن بلغ اعتقادهم في حل الربا إلى حد جعلوا الربا أصلاً وشبهوا البيع به (قوله ذلك) أي مماثلة البيع للربا (قوله ومثاله) أي مثال الظاهر والنص

(قوله ظاهر في اباحة الخ) ان ليس الامر في الآية بالوجوب وأدنى درجات الامر بالاباحة (قوله نص الخ) بقرينة قوله منى وثلاث ورباع (قوله سبق الخ) لان الامر اذا كان وارداً بشئ مفيد بقيد ولا يكون ذلك الامر للوجوب فالمقصود يكون اثبات ذلك القيد نحو بيعوا سواء بسواء فكذا ههنا (قوله نص الخ) لانه سبق هذا الكلام لبيان تعظيم آدم عليه السلام ولا تصح الى ما قال ابن الملك من أن سوق الكلام لبيان سجود الملائكة فصار نصافي ذلك فتدبر (قوله فانقطع الخ) فان قيل ان لفظ كل عام فيحتمل التخصيص فكيف يتقطع بلفظ كل احتمال التخصيص قيل ان لفظ كل اذا وقع تأكيده العام لا يحتمل التخصيص لانضمام عموم العام مع عموم كل فيتمتقوى العموم (قوله بقوله أجمعون) وقيل ان احتمال الجواز انقطع بسبب وقوع هذا الخبر مكرراً ونكراراً الخبر يبنى احتمال الجواز (قوله فصار) أي هذا الكلام (قوله أنه يبق الخ) فلا يكون هذا الكلام مفسراً (قوله لانه الخ) دليل لقوله لا يقال وتوضيحه ان هذا الاحتمال لا ينافي كون هذا الكلام مفسراً فان المناقاة هو احتمال ما ينافي الغرض المسوق له الكلام وأما احتمال التفرق فهو ينافيه اد التعميم بالسجدة متفرقين يكون أنقص من التعظيم بالسجدة مجتمعين ولذا كانت صلاة الجماعة أفضل من صلاة الفرد بخمس وعشرين درجة فلما كان ينافيه قطع بالحاق لفظ (١٤٤) أجمعون فان قلت ان لفظ أجمعون لا يدل الاعلى الشمول والاحاطة لاعلى

الاجتماع فكيف ينقطع احتمال التفرق به ألا ترى الى ما قال الله تعالى حكاية عن ابليس فبعزتك لأغوينهم أجمعين فانه لا يفيد الاجتماع اذا غواء ابليس للناس ليس دفعة بل الى انقراض العالم قلت ان لفظ أجمعون انما يدل على الشمول المجرد عن الاجتماع مجازاً بالقراءات وأما موجب الحقيقة فهو الاجتماع والشمول فينقطع احتمال التفرق نظراً الى الموجب الحقيقي للفظ أجمعون فتأمل (قوله على أنا الخ) علاوة ودليل ثان لقوله لا يقال الخ

وذلك مثل قوله تعالى ان الله بكل شئ عليم لانه علم بالعقل أنه وصف قديم فلا يزول لان القدم ينافي العدم ولهذا سمي الله تعالى المحكمات أم الكتاب لانها أصل تحمل المتشابهات عليها وترد اليها ألا ترى أنا المذكور في عامة الكتب قوله تعالى فانكم هو اما طاب لكم من النساء منى وثلاث ورباع فانه ظاهر في اباحة النكاح نص في العدد لانه سبق الكلام له كما سبقت (قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم أجمعون الا ابليس) مثال للمفسر فان قوله فسجد ظاهر في سجود الملائكة نص في تعظيم آدم لكنه يحتمل التخصيص أي سجد بعض الملائكة بأن يكون الملائكة عاماً مخصوص البعض ويحتمل التأويل بأن سجدوا متفرقين أو مجتمعين فانقطع احتمال التخصيص بقوله كلهم واحتمال التأويل بقوله أجمعون فصار مفسراً ولا يقال انه يبق احتمال كونهم متخلفين أو متصفين لانه لا يضري بيان التعظيم على أنا لا ندعي أنه مفسر من جميع الوجوه بل من بعضها وكذا لا يقال انه استثنى فيه ابليس فكيف يصير مفسراً لان الاستثناء ليس من قبيل التخصيص ولا مضراً لكون الكلام مفسراً على أنه استثناء منقطع أو مبني على التغليب وكذا لا يقال انه خبر لا يحتمل النسخ فيبقى أن يكون مثلاً للحكم لان أصل هذا الكلام كان محتملاً للنسخ وانما ارتفع هذا الاحتمال بعارض كونه خبراً فلا ضير فيه واهذا قال في التوضيح ان الاولى في مثال المفسر هو قوله تعالى وفاتوا المشركن كافة لانه من أحكام الشرع بخلاف قوله تعالى فسجد الملائكة فانه من الاخبار والقصص (قوله تعالى ان الله بكل شئ عليم) مثال للمحكم لانه نص في مضمونه فلم يحتمل التأويل والنسخ اذ هو من باب العقائد في بيان التوحيد والصفات ولما لم يكن هذا من أحكام الشرع قال صاحب التوضيح ههنا أيضاً ان الاولى

(قوله بل من بعضها) فبقا بعض الاحتمال ان لا يضري كونه مفسراً من بعض الوجوه (قوله فكيف يصير الخ) في لانه احتمال التخصيص وهو الاستثناء (قوله لان الخ) دليل لقوله وكذا لا يقال الخ (قوله ليس من قبيل الخ) لان التخصيص ما يكون بكلام مستقل موصول والاستثناء ليس بمستقل وما في مسير الدائر من أن التخصيص اصطلاحاً قصر العام بكلام مستقل بقبل التعليل ففيه أن قصر العام بالكلام المترخي ليس بتخصيص اصطلاحاً (قوله على أنه الخ) علاوة مثل السابق (قوله استثناء منقطع) لان ابليس ليس من أفراد الملائكة بل من الجن فليس هذا الاستثناء بتخصيص لان التخصيص فرع دخول المستثنى في المستثنى منه (قوله أو مبني على التغليب) يعنى أن ابليس كان جنياً نشأ بين أظهر الملائكة وكان معجوراً بالآلوف من الملائكة فغلبوا عليه كذا في تفسير البضاوي فجعل ابليس من أفراد الملائكة وهذا كما يقال الشمس ان أو القرآن تغليباً فليس دخول المستثنى حقيقة في المستثنى منه فلا يكون تخصيصاً (قوله وكذا لا يقال) القائل أعظم العلماء رجه الله (قوله انه خبر) أي ليس بحكم فلا يحتمل النسخ ولا يلزم الكذب عليه تعالى (قوله لان الخ) دليل لقوله وكذا لا يقال (قوله كان محتملاً الخ) لاستقلاله ويمكن أن يقال ان أصل هذا الكلام أمر للملائكة بالسجود ولا دم فهو حكم يحتمل النسخ ولما وقع السجود لا دم صار خبراً فلا يحتمل النسخ بعارض الخبرية تدبر (قوله وانما ارتفع هذا الخ) لان النسخ يكون في كلام دال على حكم من أحكام الشرع (قوله ولهذا) أي ليكون هذا الكلام خبراً (قوله لانه من أحكام الشرع) وقوله كافة سد باب التخصيص لكنه يحتمل النسخ لكونه حكماً شرعياً في منتهى الارب كافة همه يقال جاء

الناس كافة أى كلهم (قوله الجهاد ماض الخ) روى مسلم عن جابر بن سمرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لن يبرح هذا الدين قائما يقاتل عليه عصابة من المسلمين حتى تقوم الساعة كذا فى المشكاة وروى أبو داود عن أنس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الجهاد ماض مذهب عنى الله تعالى الى أن يقاتل آخر هذه الامة الدجال (قوله من توقيت ١٤٥) أو تأيد الخ) كلمة أو ههنا بمعنى بل وانما قلنا هذا لان فى

هذا القول ليس التوقيت بوقت معين بل فيه التأيد نذير (قال بصير الخ) اللام للعاقبة أى عاقبة التفاوت وفائدته أن بصير الخ كذا قيل (قوله بين هذه الاربعة) أى الظاهر والنص والمفسر والمحكم (قوله فيعمل الخ) لان العمل بالوضع والاقوى أولى وأحرى (قوله ولكن هذا الخ) استدلال دفع توهم نشأ من الكلام السابق وهو أن التعارض بين الظاهر والنص وبين النص والمفسر وبين المفسر والمحكم تعارض حقيقى (قوله التعارض الصورى) أى من حيث النفي والاثبات (قوله وههنا ليس كذلك) فان الظاهر أدنى من النص والنص من المفسر والمفسر من المحكم (قوله قوله تعالى الخ) خبر بقوله مثال الخ بحذف المضاف والمعنى مثال تعارض الظاهر مع النص تعارض قوله تعالى الخ وقس على هذا أمثال هذه العبارة فى هذا البحث (قوله ما وراء ذلكم الخ) أى ما وراء المحرمات المذكورة فى الآية سابقا لان تبغوا الخ

صرفنا الى الآتى الذى ظاهرها هوهم المكان الى ما يليق به تعالى تحاميا عن التشبيه لان قوله تعالى ليس كمثل شئ يقتضى نفى المماثلة بينه وبين شئ ما والمكان والمتكسب فيه متماثلان من حيث القدر اذ حقيقة المكان قدر ما يتمكن فيه المتكسب لا ما فضل عنه فكانت هذه الآية نافية للمكان وهى محكمة لا تحتمل تأويلا (ويظهر التفاوت عند التعارض لبصير الادنى متروكا بالاعلى) أى التفاوت الذى يبينان هذه الاسامى انما يظهر أثره عند التعارض ليعرج الاقوى على الادنى وبصير الادنى متروكا بالاعلى فالنص يترجح على الظاهر والمفسر عليهما والمحكم على الكل أما الكل فيوجب ثبوت ما انتظمه يقينا حتى صح اثبات الحدود والسكرات بالظاهر كما صح بغيره فمثال تعارض النص مع الظاهر قوله تعالى والوالدان برضعت أولادهن حولين كاملين مع قوله تعالى وجه له وفصلا ثلاثون شهرا فقال صاحب أبى حنيفة رحمه الله الآية الاولى نص فى ان مدة الرضاع مقدرة بحولين والثانية ظاهرة بانها ثلاثون شهرا اتمها سبعة لبيان منة الوالدة على الولد دليل أول الآية ووصينا الانسان بوالديه احسانا جلته أمه كرها ووضعته كرها فترجحت الاولى على الثانية وقال أبو حنيفة النص المقيد بحولين محمول على استحقاق الاجر لان المطلقة اذا طلبت أجرة الرضاع بعد حولين لا يجبر الزوج على الاعطاء ولو وقع ذلك فى الحولين يجبر على الاعطاء ومثال تعارض النص مع المفسر قوله عليه السلام المستحاضة تنوضا بكل صلاة مع قوله المستحاضة تنوضا لوقت كل صلاة فالاول يحتمل التأويل لانه يقال أتيتك لصلاة الظهر أى لوقتها فعملنا النص على المفسر ومثاله من مسائل أصحابنا ما ذكر محمد فى اقرار الجامع رجل قال لاخرى عليك ألف درهم فقال الآخر الحق أو الصدق أو اليقين كان اقرارا ولو قال البر أو الصلاح لم يكن اقرارا ولو قال البر الحق أو البر الصدق أو البر اليقين أو الصلاح كان اقرارا ولو قال الصلاح الحق أو الصلاح الصدق أو الصلاح اليقين كان ردا للكلامه ولا يكون اقرارا لان الحق والصدق واليقين من صفات الخبر يقال خبر حق أو صدق أو يقين وهى نصوص ظاهرة لما وضعت له وهى دلالة الوجود للخبر عنه فاذا ذكره فى موضع الجواب كان

فى مثال المحكم قوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيامة لانه من باب الاحكام ولم يحتمل النسخ لما فيه من توقيت أو تأيد ثبت نصا (ويظهر التفاوت عند التعارض لبصير الادنى متروكا بالاعلى) يعنى لا يظهر التفاوت بين هذه الاربعة فى الظنية والقطعية لان كلها قطعية وانما يظهر التفاوت عند التعارض فيعمل بالاعلى دون الادنى فاذا تعارض بين الظاهر والنص يعمل بالنص واذا تعارض بين النص والمفسر يعمل بالمفسر واذا تعارض بين المفسر والمحكم يعمل بالمحكم ولكن هذا التعارض انما هو التعارض الصورى لا الحقيقى لان التعارض الحقيقى هو التضاد بين المجتبى على السواء لا مزيج لاحدهما وههنا ليس كذلك مثال تعارض الظاهر مع النص قوله تعالى وأحل لكم ما وراء ذلكم أن تبغوا بأموالكم مع قوله تعالى فأنكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فان الاول ظاهر فى حل جميع المحلات من غير قصر على الاربعة فينبغى أن تحمل الزائدة عليها والثانى نص فى أنه لا يجوز التعدى عن الاربعة لانه سبق لأجل العدد فتعارض بينهما فترجح النص وبقتصر عليها وقيل الاول نص فى حق اشتراط المهر والثانى ظاهر فى عدم اشتراطه لانه ساكت عن ذكره ومطلق عنه فتعارض بينهما ما فيترجح النص ويجب المال ومثال تعارض النص مع المفسر قوله عليه السلام المستحاضة

(١٩ - كشف الاسرار اول) (قوله عليها) أى على الاربعة (قوله لانه) أى لان الثانى (قوله عليها) أى على الاربعة (قوله نص فى حق الخ) لان الاول سبق لبيان اشتراط المهر (قوله لانه) أى لان الثانى ساكت عن ذكر المهر (قوله ويجب المال) أى المهر فى النكاح (قوله المستحاضة الخ) روى الترمذى عن عدى بن ثابت عن أبيه عن جده عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال فى المستحاضة

تدبر الصلاة أيام أقرائها التي كانت تحيض عنهما ثم تنقض عليهما وتبطل عليهما كل صلاة وتبطل وتصل (قوله مع قوله عليه السلام المستحاضة الخ) روى أبو حنيفة رحمه الله عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لفاطمة بنت أبي حبيش توطئي لوقت كل صلاة كذا في شرح مختصر الطحاوي (قوله لوقت كل صلاة) فإن قلت إن وقت الصلاة الفائتة وقت التذكير فإذا وصلت المستحاضة وقتية ثم تذكرت فائتة ينبغي أن يجب التوضؤ لتلك الفائتة بناء على هذه الرواية مع أنه ليس كذلك قلت إن الوقت إذا أطلق يراد به الأوقات المعهودة الخمسة لا وقت الفائتة (قوله أن يكون اللام بمعنى الوقت) كافي قوله أتيتك لصلاة الظهر أي وقت صلاة الظهر كذا في الهداية وأورد أن اللام حرف والوقت اسم واستعارة الحرف للاسم لا يصح فالصواب أن يقال إن الأول يحتمل التأويل بأن يكون المضاف أي لفظ الوقت محذوفاً فتدبر (قوله فتؤدى) أي المستحاضة (قوله والثاني مفسر لا يحتمل الخ) أورد بأن لا ينسلم كون الثاني مفسراً لا يجوز أن يكون لفظ الوقت زائداً أو يكون (١٤٦) اللام بمعنى في وأجيب بأن زيادة الوقت ما جاءت في كلامهم وكذا لم يحن

جواباً وتصديقاً فكانه قال أدعت الحق أدعت الصدق إلى آخره وقد يحتمل الابتداء مجازاً أي قل الحق لا الكذب والبراسم موضوع لكل نوع من الاحسان سواء كان قولاً أو فعلاً ولا يختص بالجواب فصار كالجمل فلم يصلح جواباً بنفيه فإذا أقر أنه ما هو ظاهر في الجواب وهو الحق أو اليقين أو الصدق جل المحتمل على الظاهر فيكون اقراً وأما الصلاح فلا يصلح صفة للخبر بحال ولا يستعمل في الأقوال لا مفرداً ولا تبعاً لغيره وهو محكم في أنه لا يصلح جواباً إذا ضم إليه النص جل النص المحتمل على المحكم الذي لا يحتمل ولم يكن تصديقاً بل جعل رداً لكلامه بابتداء أمره باتباع الصلاح وترك الدعوى الباطلة (وما قلنا فيما إذا تزوج امرأة إلى شهر أنه متعة) لأنكاح لان التزوج نص في النكاح فكان محتملاً أن يراد به تنوضاً لكل صلاة مع قوله عليه السلام المستحاضة تنوضاً لوقت كل صلاة فإن الأول نص يقتضي الوضوء الجديد لكل صلاة أداء كان أو قضاء فرضاً كان أو نفلاً لكنه يحتمل تأويل أن يكون اللام بمعنى الوقت فيكفي الوضوء الواحد في كل وقت فتؤدى به ما شاءت من فرض ونفل والثاني مفسر لا يحتمل التأويل لو جردان لفظ الوقت فيه صريحاً فإذا تعارض بينهما صار إلى ترجيح المفسر فيكفي الوضوء الواحد في كل وقت صلاة مرة واحدة والشافعي رحمه الله لم يثبت لهذا فهل بالحديث الأول ومثال تعارض المفسر مع المحكم قوله تعالى وأشهدوا ذوي عدل منكم مع قوله تعالى ولا تقبلوا منهم شهادة أبداً فإن الأول مفسر يقتضي قبول شهادة محددين في القذف بعد التوبة لأنهم ما صاروا عدلين حينئذ والثاني محكم يقتضي عدم قبولها لوجود التأنيدي فيه صريحاً فإذا تعارض بينهما جعل على المحكم هكذا في كتب الأصول وما قيل أنه لم يوجد مثال تعارض المفسر مع المحكم في قوله التمتع ثم إن المصنف ذكر مثالاً لتعارض النص مع المفسر من المسائل الفقهية على سبيل التفریع فقال (حتى قلنا أنه إذا تزوج امرأة إلى شهر أنه متعة) يريد أن قوله تزوج نص في النكاح لكنه يحتمل تأويل أن يكون نكاحاً إلى أجل فيكون متعة وقوله إلى شهر مفسر في هذا المعنى لا يحتمل إلا كونه متعة فيحمل على المتعة ولكن لا يخلو هذا من المساحة لأن قوله إلى شهر متعلق بقوله تزوج وليس كلاماً مستقلاً بنفسه حتى يكون مفسراً يصلح معارضاً فكانه أراد أن هذا الكلام دائر بين كونه نكاحاً وبين كونه متعة فربحت المتعة ثم بعد الفراغ عن بيان

اللام بمعنى في كذا قيل تأمل (قوله لهم) أي للمحدودين في القذف (قوله فإن الأول مفسر الخ) أورد شارح الحسائي أن لا ينسلم أن الأول مفسر لأن المفسر ما لا يحتمل شيئاً سوى مدلوله لا النسخ وقوله تعالى (وأشهدوا ذوي عدل منكم) يحتمل الإيجاب والتدب ويتناول باطلاقة الأعمى والعبيد وهما ليسا بمرادين إجماعاً فكيف يسمى مفسراً مع هذه الاحتمالات وأجيب بأن الغرض أن الأول مفسر في القبول فلا يضره هذه الاحتمالات ولا يتناول الأعمى والعبيد لانصراف المطلق إلى الكمال ولا كمال لهما (قوله حينئذ) أي بعد التوبة (قوله فإذا تعارض بينهما الخ) فيه أنه لا تعارض

الاقسام

لأن حكم الأول الأشهاد وحكم الثاني عدم قبول الشهادة عند الاداء وليس القبول لازماً للأشهاد ألا ترى أن أشهاد

المحدودين في القذف والأعمى صحيح حتى ينعقد النكاح بشهادتهم ولا تقبل شهادتهم عند الاداء ولو سلم أن القبول لازم للأشهاد فلا يدل على قبول شهادة المحدودين في القذف بطريق الإشارة والثاني يدل على عدم قبولها بالعبارة والعبارة ترجح على الإشارة فصارت ترجح بهذا الاعتبار لا باعتبار كون الثاني محكماً والأول مفسراً تدبر (قال أنه متعة) خلافاً لفرجه الله فإنه يقول إن التوقيت إلى شهر باطل والنكاح يكون صحيحاً لأن النكاح لا يبطل بالشروط الفاسدة بل يبطل بالشروط كالمتعة لأنه لا يكون متعة حقيقية فإن المتعة تختص بلفظ التمتع كذا في كتب الفقه ثم اعلم أن المتعة لا تجوز عند الأئمة إلا أربعة ومافي الهداية من نسبة حل المتعة إلى مالك فغلط كذا ذكره الشارحون رحمهم الله كذا في البحر الرائق (قوله في هذا المعنى) أي النكاح إلى أجل (قوله إلا كونه متعة) أي إلا كونه في حكم المتعة (قوله فيحكم بفساده) قوله وليس كلاماً مستقلاً الخ بل الكل كلام

واحد ولا معنى للتعارض بين أجزاء الكلام (قوله الأقسام الأربع) أي (قوله في مقابلاتها) أي في مقابلات أقسام الظهور وهي أقسام الخفاء (قال فما خفي الخ) المراد بالخفاء في التعريف بالخفاء الخفي والمعرف الخفي الاصطلاح فلا يلزم تعريف الشيء بنفسه والنيل بالفتح درافتن (قوله بسبب عارض) إشارة إلى أن الباء في قوله بعارض السببية (قوله نشأ من غير الصيغة) يعني أنه ليس اختفاء في مدلول اللفظ بل عرض عارض في بعض الجزئيات اختفى بسببه أن هذه الجزئيات من أفراد مسمى اللفظ أم لا (قوله منشؤه) أي منشأ الخفاء (قوله من هؤلاء) أي أقسام الخفاء (قوله مترتب) أي في الشدة والضعف (قوله أدنى خفاء) وهو الخفاء بعارض اذ لو كان منشأ الخفاء الصيغة لكان فيه خفاء زائد فلا يكون (١٤٧) مقابلا للظاهر الذي فيه أدنى

ظهور فعمل الخفاء في الخفي ليس هو نفس الصيغة ومحمل الظهور في الظاهر نفس الصيغة فتغاير المحمل فيها وهذا لا يقدح في تقابل الظاهر والخفي في مراتب الظهور والخفاء فان الخفي فيما فيه خفاء ليس بظاهريه فلا يجتمعان في محل واحد من جهة واحدة (قوله وهكذا القياس) في المشكل زيادة خفاء على الخفي كما في النص زيادة وضوح على الظاهر وفي الجمل زيادة خفاء على المشكل كما في المفسر زيادة وضوح على النص وفي التشابه خفاء كامل كما أن في المحكم وضوحا كاملا (قوله مساححة) فان قوله غير الصيغة بالجمل لا يصلح أن يكون صفة لعارض لانه احتريزه عن المشكل والجمل والتشابه يفهم منه أن الخفاء في هذه الثلاثة بعارض هو الصيغة وهو فاسد كذا

المنفعة مجازا وقوله إلى شهر مفسر في المنفعة ليس فيه احتمال النكاح اذ النكاح لا يحتمل التوقيت بحال فاذا اجتمع عارضا بجمنا المفسر وجعلنا النص عليه ولهذه الاربعة اربعة أضداد تقابلها فضاء الظاهر الخفي وضد النص المشكل وضد المفسر الجمل وضد المحكم التشابه (وأما الخفي فما خفي مراده بعارض غير الصيغة لا ينال الا بالطلب) يقال اختفى فلان أي استتر في مصيره بعارض حيلة صنعها من غير تبدل في نفسه واختلاط بين أشكاله فيعثر عليه بمجرد الطلب (س) الخفي لما كان ضد الظاهر وهو ما ظهر المراد منه بصيغته وجب أن يكون الخفي ما خفي المراد منه بنفس الصيغة تحقيقا للمقابلة (ج) لما كان ظهور الظاهر بنفس الصيغة وجب أن يكون الخفاء في ضده في غير الصيغة اذ لو كان الخفاء من حيث الصيغة لازداد الخفاء من الظهور (وحكمه النظر فيه ليعلم أن اختفاء ملز به أو نقصان فيظهر المراد به كآية السرقة في حق الطرار والنباش) فأنما ظاهرة في كل سارق لم يعرف باسم آخر خفية في حق الطرار والنباش لاختصاصهما باسم آخر يعرفان به وتغاير الاسماء يدل على تغاير التسميات لانها وضعت دليلا على التسميات فالاصل ان كل اسم له مسمى على حدة فاشتبه الامر ان اختصاصهما باسم آخر لنقصان في معنى السرقة أولا زيادة فيها فتأملنا فوجدنا الاختصاص في الطرار للزيادة فنقلنا

الأقسام الاربعة شرع في مقابلاتها فقال (وأما الخفي فما خفي مراده بعارض غير الصيغة لا ينال الا بالطلب) يعني أن الخفي اسم لكلام خفي مراده بسبب عارض نشأ من غير الصيغة اذ لو كان منشؤه الصيغة لكان فيه خفاء زائد ويسمى بالمشكل والجمل فلا يكون مقابلا للظاهر الذي فيه أدنى ظهور فان كلاما من هؤلاء مترتب في الخفاء ترتب الاصل في الظهور فاذا كان في الظاهر أدنى ظهور فلا بد أن يكون في الخفي أدنى خفاء وهكذا القياس فلا ينال مراده الا بالطلب فصارت الخفي في المدينة بنوع حيلة عارضة من غير تغيير لباس وهيئة ثم في قوله بعارض غير الصيغة مساححة والظاهر أن يقول بعارض من غير الصيغة كما في عبارة شمس الأئمة الحلواني وقوله لا ينال الا بالطلب ليس قيذا احترازيا بل بيان للواقع وتأكيد للخفاء (وحكمه النظر فيه ليعلم أن اختفاء ملز به أو نقصان فيظهر المراد به) أي حكم الخفي النظريه وهو الطلب الاول ليعلم أن اختفاءه لاجل زيادة المعنى فيه على الظاهر أو نقصانه فيه فحينئذ يظهر المراد فيحكم في الزيادة على حسب ما يعلم من الظاهر ولا يحكم في النقصان قط (كآية السرقة في حق الطرار والنباش) فان قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا أيديهم ساطا في حق وجوب قطع اليد لكل سارق خفي في حق الطرار والنباش لانها اختصاصا باسم آخر غير السارق في عرف أهل اللسان فتأملنا فوجدنا أن اختصاص الطرار باسم آخر لاجل زيادة معنى السرقة اذ السرقة هو أخذ

قال ابن المثلث رحمه الله تعالى (قوله والظاهر الخ) فان العارض هو الشئ من غير الصيغة وانما قال والظاهر ولم يقل والصواب لاستقامة كلام المصنف رحمه الله بان يقال ان قوله غير الصيغة بدل من قوله عارض أي بسبب غير الصيغة كذا قيل (قوله ليس الخ) فان كل خفاء لا ينال المراد فيه الا بالطلب (قال ان اختفاءه) أي اختفاء المراد والمزينة بتشديد الباء افزوني كذا في المنتخب (قوله على الظاهر) متعلق بالزيادة أي على ما يفهم من الظاهر (قوله أو نقصانه الخ) معطوف على الزيادة أي نقصان المعنى فيه عما يفهم من الظاهر (قوله فحينئذ) أي بعد الطلب (قال الطرار والنباش) في الغياث طرار بالفتح وتشديد راء بمعنى كره ورونباش بالفتح وتشديد فاني وشين مجمة كفن دزد وكفن كفن (قوله لانهم ما اختصا الخ) فنطرق الشبهة في أنه يشبه اسم السارق أم لا فتأملنا في المعنى

السري للشارق فوجدنا الخ (قوله محترم) أي معزبان يكون المال منقوماً محل الانتفاع به شرعاً فلا قطع بسرقته خرم مسلم وأن يكون عشرة دراهم فلا قطع بسرقته أقل منها (قوله محرز) في الغياث أحراراً نكاهداً شثن واحترز بقوله محرز عن الأخذ من غير حرز بقوله خفية عن الانتهاب والغصب كذا قال ابن الملك (قوله وهو) أي الطرار واليقظان كسكران بیدار وهو شيار كذا في منتهى الأرب (قوله وقته تعتبره) أي تعتبره والفترة بالكسر وقيل بالفتح سستی وضعف (قوله به) أي باسم آخر (قوله بدلالة النص) متعلق بقوله فعدينا وفيه أن الحد للزجر وزاجر الأدي لا يثبت في الأعلى دلالة ألا ترى أن الكفارة في قتل الخطأ لا تثبت في قتل العمد دلالة على أن الزاجر مشروع فيما كثر وقوعه فلا يلزم شرعه فيما قل وقوعه كالطرفائه أقل وقوعاً من السرقة ولذا قال بعض شراح أصول البزدوى إن إثبات القطع في الطرابيا العبارة لأن المطلق (١٤٨) يتناول الكامل فلان يتناول الأكل أولى (قوله قيل لا يقطع الخ) وهو الأصح كذا في

الدر المختار وهو قول الامام
السرخسي **ك**نا قال
البرجندي (قوله لما ذكرنا)
أي لأجل النقصان في اللفظ
وكل من الناس يتأول في
الدخول في ذلك البيت
لزيارة القبر (قوله وهذا) أي
عدم قطع النباش عند الامام
الاعظم وعند محمد رجهما
الله (قوله على كل حال)
أي سواء كان القبر في بيت
مقفّل أو غير مقفّل (قوله
لقوله عليه السلام من نبش
الخ) وقد أورد صاحب
الهداية وقال أنه ليس بمرئ
وقيل إن هذا الحديث
منكر صريح بضعفه البيهقي
وفي المحلى شرح الموطأ أنه
قال أبو يوسف حدثنا
الحجاج عن الحكم عن إبراهيم
والشعبي قال لا يقطع سارق
أمواتنا كسارق أحيائنا
قال الحجاج وسألت عطاء
عن النباش فقال يقطع

أنه داخل تحت آية السرقة وفي النباش النقصان فقلنا أنه غير داخل فيها وهذا لأن الخلط في النباش
يمكن في نفس السرقة والمملوكة والمالية والحرز والمقصود أمافي غير الأول فقد حققناه في الكافي
وأما فيه فلأن السرقة أخذ المال على وجه المسارقة عن عين الحافظ الذي قصد حفظه لكنه انقطع
حفظه بعارض نوم أو غيره والنباش يسارق عين من لعله يهجم عليه وهو ذلك غير حافظ ولا قاصد
وكذلك اسم السرقة يدل على خطر المأخوذ لأن السرقة قطعة من الحرير واسم النباش بني عن ضده
وهو الهوان لأن النباش تحت التراب والتعدي به مثله لا تصح خصوصاً فيما يدرأ بالشبهات وأما الطرار
فإنما اختص به لفضل في جنائته وحذق في فعله لأن الطراسم لقطع الشيء عن اليقظان بضرب غفلة
اعتره وهذه مسارقة في غاية الشك والحدود بينهما في نهاية الحجة والسداد لانه أثبات حكم النص
بالطريق الأولى (وأما المشكل فهو الداخل في أشكاله) وأمثاله كما يقال أحرم أي دخل في الحرم
وأشئ أي دخل في الشتاء وهذا فوق الخفي فلا يزال مجرد الطلب بل بالتأمل بعد الطلب ليمتيز عن
أشكاله وهذا الغرض في المعنى وأولاستعارة بدبعة وهو كرجل اغترب عن وطنه فاختلط بأشكاله
من الناس فيطلب موضعه ثم يتأمل في أشكاله ليوقف عليه (وحكمه اعتقاد الحقيقة فيما هو المراد ثم
الاقبال على الطلب والتأمل فيه إلى أن يتبين المراد) للعمل به وهو مثل قوله تعالى وإن كنتم جنبا فاطهروا

مال محترم محرز خفية وهو يسرق عن هو يقظان قاصد لحفظ المال بضرب غفلة وقته تعتبر به
واختصاص النباش به لأجل نقصان معنى السرقة فيه لانه يسرق من الميت الذي هو غير قاصد للحفظ
فعدتيا حكم القطع إلى الطرار لأجل الزيادة فيه بدلالة النص ولم تعد إلى النباش لأجل النقصان فيه
ولو كان القبر في بيت مقفّل قبل لا يقطع النباش لما ذكرنا وقيل يقطع لوجود الحرز بالمكان وإن لم يوجد
بالحافظ وهذا كله عندنا وقال أبو يوسف والشافعي رحمه الله يقطع النباش على كل حال لقوله عليه
السلام من نبش قطعناه قلنا هو محمول على السياسة لما روى عنه عليه السلام لا قطع على الخفي وهو
النباش بلغة أهل المدينة (وأما المشكل فهو الداخل في أشكاله) أي الكلام المشبه في أمثاله فهو كرجل
غريب اختلط بسائر الناس بتغيير لباسه وهيئته فقيه زيادة خفاء على الخفي فيقابل النص الذي فيه
زيادة ظهور على الظاهر فلهذا يحتاج إلى النظرين الطلب ثم التأمل على ما قال (وحكمه اعتقاد الحقيقة
فيما هو المراد ثم الاقبال على الطلب والتأمل فيه إلى أن يتبين المراد) أي حكم المشكل أولاً واعتقاد

وعند عبد الرزاق أن عمر رضي الله عنه كتب إلى عامله باليمن أن يقطع أيدي قوم يحتفرون القبور (قوله هو محمول الحقيقة
الخ) هذا على تقدير التنزل والادقة عرفت أن ذلك الحديث ليس بمرئوع والسياسة بالكسر باس دأشتن ملاك وحكم راندن بر رعيت كذا
في المنتقب (قوله لما روى عنه عليه السلام لا قطع الخ) قيل أورد هذا المتن صاحب فتح القدير وقال أنه منكر وروى ابن أبي شيبة
عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال ليس على النباش قطع كذا في المحلى (قال فهو داخل في أشكاله) هذا إيماء إلى وجه التسمية
والاشكال جمع الشكل بالفتح أي المثل كذا في منتهى الأرب وما قبل أنه بفتحيتين فمالم أجده فالمشكل مأخوذ من أشكل على كذا
أي دخل في أمثاله وهو عند الأصوليين عبارة عن كلام يحتمل المعاني المتعددة ويكون المراد واحداً منها لكنه قد دخل في أشكاله
وهي تلك المعاني المتعددة فاختنى بسبب هذا الدخول (قوله فلهاذا) أي زيادة الخفاء (قال المراد) أي مراد الشارع

(قوله ثم الاقبال على الطلب الخ) لقائل أن يقول ان عارف اللغة لا يحتاج الى الطلب لعلمه بالمعاني فلا يكون شئ مشكلا عنده لان المشكل ما فيه الطلب والتأمل كلاهما وأما جاهل اللغة فالخفي عنده مشكل أيضا لا يحتاجه الى الطلب أولا ثم الى التأمل للترجيح ويمكن أن يقال الكلام بالنسبة الى عارف اللغة ومدار الاشكال على التأمل تأمل (قوله ثم التأمل) أى بالنظر الى السياق والسباق (قوله فأو احرثكم الخ) شبه الله تعالى النطفة التى يخلق منها الاولاد بالبذر وشبه رجھن بالارض وشبه الاولاد بالغة الحاصلة من الارض والحراث بالفتح كشت كذا فى المنتخب (قوله كما فى قوله تعالى) أى حكاية عن قول زكريا المريم على نبينا وعليه السلام (قوله أنى يكون الخ) هذا قول زكريا عليه السلام حين (١٤٩) بشر بالولد (قوله ههنا) أى

فى قوله تعالى فأو احرثكم أنى شئتم (قوله دون الحال) فان المحل واحد وهو القبل (قوله بل موضع الفرث) فى الغياث فرث بالفتح وناه مثلية سر كين كد درشكينه ميباشد (قوله وهذه اللواطة) أى اللواطة مع امرأته (قوله هى المقبسة الخ) فيه أن القياس بشرط فيه أن لا يكون فى الفرع نص وقد وردت الاحاديث فى حرمة اللواطة مع امرأته أيضا منها ما روى الترمذى عن ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا ينظر الله عز وجل الى رجل أى رجلا أو امرأتى دبرها فالخفى أن يقال ان حرمة اللواطة مع امرأته بأشارة النص لا بالقياس كذا قيل (قوله دون السقى الخ) أى دون اللواطة التى الخ (قوله ثابتة بالكتاب والسنة) قال الله

فهو مشكل فى حق داخل الاتف والفم لدخولهما فى الاشكال لان ظاهر البشرة يجب غسله وباطنها لا ولهما شبهة فى حقيقة وحكا نظرا الى حالتى انفتاح الفم وانضمامه وادخال الماء فيه وابتلاع البزاق فالخفا بالظاهر فى الجنابة وبالباطن فى الوضوء لان الواجب فيه غسل الوجه والمواجهة فيهما معدومة وفيها تطهير البدن وهو اسم للظاهر والباطن الآن ما يتعذر ابدال الماء اليه يسقط بالعذر كالظاهر اذا كان به جراحة ولا يعذر فيها فهما يغسلان عادة وعبادة وقوله تعالى فأو احرثكم أنى شئتم فكلمة أنى مشكلة لا تستعملها بمعنى أين كقوله تعالى أنى لك هذا أى من أين لك هذا وهذا بوجوب الاطلاق فى جميع المواضع وبمعنى كيف قال الله تعالى أنى يكون لى غلام وهذا يقتضى الاطلاق والتخير فى الاوصاف أى كيف شئتم سواء كانت قاعدة أو مضطجعة أو على الجنب بعد أن يكون المائى واحدا فزال الاشكال بالتأمل فى السياق حيث سماهن حرثا كما قال نساؤكم حرث لكم أى مواضع حرث لكم فشبهن بالمحارث تشبيها لما يلقى فى أرحامهن من النطفة التى منها النسل بالبذور أى الغرض الاصلى وهو طلب النسل لا قضاء الشهوة فأو احرثكم من المائى الذى يتعلق به هذا الغرض وهو مكان الحرث أى جهة شئتم وروى أن اليهود كانوا يقولون من جامع امرأته وهى مخبئة من دبرها فى قبلها كان الولد أحول فنزلت وقوله تعالى قوارىم من فضة فهو مشكل لان القارورة تكون من الزجاج لامن الفضة ولكن لما تأملنا وجدنا الفضة مشتملة على خاصيتين دمية وهى أنها لا تحكى ما فى بطنها وجسده وهى البياض والزجاج على عكسها فعلمنا أن تلك الاواني تشتمل على صفاء الزجاج وورقه وبياض انفضة وحسنها

الحقيقة فيما كان مراد الله تعالى بمجرد سماع الكلام ثم الاقبال على الطلب أى أنه لا معنى يستعمل هذا اللفظ ثم التأمل فيه بأنه أى معنى يراد ههنا من بين المعانى فيقتبين المراد ومثاله قوله تعالى فأو احرثكم أنى شئتم فان كلمة أنى مشكلة تنجى تارة بمعنى من أين كما فى قوله تعالى أنى لك هذا أى من أين لك هذا الرزق الا فى كل يوم وتارة بمعنى كيف كما فى قوله تعالى أنى يكون لى غلام أى كيف يكون لى غلام فاشتبه ههنا أنه بأى معنى فان كان بمعنى أين يكون المعنى من أى مكان شئتم قبلا أو دبرا ففعل اللواطة من امرأته وان كان بمعنى كيف يكون المعنى بأية كيفية شئتم قائما أو قاعدا أو مضطجعا فيدل على تعميم الاحوال دون الحال فاذا تأملنا فى لفظ الحرث علمنا أنه بمعنى كيف لان الدبر ليس بموضع الحرث بل موضع الفرث فتكون اللواطة من امرأته حراما لكن حرمتها ظنية حتى لا يكفر مستعملها وهذه اللواطة هى المقبسة على الوطء فى حالة الحيض لعله الاذى دون التى من الرجال لان حرمتها قطعية ثابتة بالكتاب والسنة والاجماع على ما كتبنا كل ذلك فى التفسير الاحدى فخل هذا المشكل يمكن أن يدخل فى المشترك

تعالى أنى شئتم لتأتون الرجال شهوة من دون النساء وروى رزين عن ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ملعون من عمل قوم لوط (قوله فى التفسير الاحدى) قال الشارح هنالك بقى الاشكال فى هذا المقام بوجهين وهو أن الاذى لما كان على الحرمة ينبغى أن يحرم الوطء فى حالة الاستحاضة وان شرط القياس أن يتعدى حكم الاصل الى الفرع بعينه وههنا قد تغير لان حكم الاصل الحرمة المؤقتة بالغسل وانقطاع الدم وحكم الفرع الحرمة المؤبدة ويمكن أن يجاب عن الاول بان الاستحاضة قد تكون دائما فلما اعتبر حرمتها لم يخرج منه متروكه بالنص وعن الثانى بان حكم الاصل قد بقى بعينه فى الفرع مع شئ زائد عليه فتثبت الحرمة بالطريق الاولى اه (قوله هذا المشكل) أى كلمة أنى

(قوله لأجل استعاره الخ) قالوا ان العلاقة بين المعنى الحقيقي 'والجمازي ان كانت علاقة شركة في وصف فالجماز استعارة والا فحجاز
 مرسل وينتقلاته في حاشيتنا المسماة بالقول الاسلام لحل شرح السلم (قوله بديعة) وجه البداعة اثبات صورة غريبة للدواني
 وهي الصورة المركبة من الضدين وفي منتهى الارب قاروره أن يجده در آن می دماند آن باشد عموما يشبهه خصوصا اقوار يرجع والاناه
 بالكسر طرف آنية جمع أو اني جمع الجمع والزجاج كغراب أبكىه زجاجه يكي (قوله وهي الشفافة) الشفاف ما لا يحجب ما وراءه
 (قال وأما الجمل) مأخوذ من أجمل الامر أهمه (قال فما از دجت) أي تدافعت حتى يدفع كل واحد من المعاني سواء وقيل ان في
 الجمل ليس ازدحام المعاني شرط بل المتكلم لو اصاب ارجحالا واستعمل اللفظ كان مجعلا محتاجا الى الاستفسار كلفظ الهالوع على ما سيبي
 وان لم يكن فيه ازدحام المعاني فينشد تعريف الجمل ما اشتبه مراده اشتباها لا يدرك الا بالاستفسار من الجمل وأما كرازدحام المعاني
 فانما هو لبيان سبب الاشتباه (١٥٠) في الغالب وقيل ان ازدحام المعاني داخل في حقيقة الجمل لكنه قد يكون

حقيقة كما في المشترك الذي
 انسد باب ترجمته وقد يكون
 تقديره كما في اللفظ الغريب
 كلفظ الهالوع فانه لما احتمل
 المعاني الكثيرة عقلا صار
 كأنه ازدحم فيه المعاني وكما
 اذا أهم المتكلم مراده وان
 كان معنى اللفظ مفهوم اللفظ
 والشارح اتبع القول الثاني
 وقال ازدحام المعاني الخ (قال
 المعاني) المراد بالمعنى
 مفهوم اللفظ لا بما يقابل
 الجوهر وليست الجمعية
 مقصودة بل المراد ما فوق
 الواحد ليدخل المشترك بين
 المعنيين اذا انسد باب ترجيح
 أحدهما (قال به) أي
 بسبب الازدحام (قال ثم
 الطالب الخ) اعلم أن ظاهر
 كلام المصنف يشعر بأنه
 يحتاج في كل مجمل الى
 الاستفسار من الجمل ثم

لأعلى الصفتين اليمينين لهما وهذه استعارة بديعة (وأما الجمل فما از دجت فيه المعاني واشتبه المراد
 اشتباها لا يدرك بنفس العبارة بل بالرجوع الى الاستفسار ثم الطلب) في ذلك التفسير (ثم التأمل) في
 التفسير كمن اغترب ولا يعلم لموضع فيستفسر موضعه أولا ثم يطلب في ذلك الموضع ثم يتأمل في
 أمثاله ليوقف عليه (وحكمه اعتقاد الحقيقة فيما هو المراد والتوقف فيه الى أن يتبين بيان الجمل
 كالصلاة والزكاة) فهما مجملان لأنهما في أصل الوضع الدعاء والنماء وقد زيد في الشرع أو صاف فيستفسر
 الذي رجع أحده معانيه بالتأويل فصار مؤولا وقد يكون الاشكال لأجل استعارة بديعة فامضة كقوله
 تعالى قوارير من فضة في وصف أو اني الجنة فان فيه اشكالا من حيث ان القارورة لا تكون من الفضة
 بل من الزجاج فاذا طلبنا وجدنا القارورة صفتين جيدة وهي الشفافية وذميمة وهي السواد ووجدنا
 للفضة صفتين جيدة وهي البياض وذميمة وهي عدم الصفاء فلما تأملنا علمنا أن أو اني الجنة في صفاء
 القارورة وبياض الفضة فتأمل (وأما الجمل فما از دجت فيه المعاني واشتبه المراد به اشتباها لا يدرك
 بنفس العبارة بل بالرجوع الى الاستفسار ثم الطلب ثم التأمل) ازدحام المعاني عبارة عن اجتماعها على
 اللفظ من غير رجحان لاحدها كما اذا انسد باب الترجيح في المشترك أو يكون باعتبار غرابة اللفظ كلفظ
 الهالوع المذكور في قوله تعالى ان الانسان خلق هالوعا اذا مسه الشر جزوعا واذا مسه الخير منوعا فانه
 قبل بيانه تعالى كان مجعلا لم يعلم مراده أصلا فينبه بقوله تعالى اذا مسه الشر الآية فهو جنس شامل
 للمشترك والخفي والمشكل فخرج بقوله واشتبه المراد به اشتباها الخ فان الخفي يدرك بمجرد الطلب
 والمشترك والمشكل بالتأمل بعد الطلب بخلاف الجمل فانه قد يحتاج الى ثلاثة طلبات الاول الاستفسار
 عن الجمل ثم الطلب لادوار بعد ثم التأمل للتعين فهو كرجل غريب خرج عن وطنه ووقع في جملة من
 الناس لا يوقف عليه الا بالاستفسار عن الانام ففيه زيادة خفاء على المشكل فيقابل المفسر الذي فيه
 زيادة ظهور على النص ثم لما علم الجمل بعد ثلاث طلبات خرج منه المتشابه لانه لا يجوز طلبه ولا تعلم
 حقيقته بأى طلب كان (وحكمه اعتقاد الحقيقة فيما هو المراد والتوقف فيه الى أن يتبين بيان الجمل) سواء
 كان بيانا شافيا (كالصلاة والزكاة) في قوله تعالى وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة فان الصلاة في اللغة الدعاء

الطلب ثم التأمل وليس كذلك فان البيان اذا كان شافيا لا يحتاج الى الطلب ثم التأمل كذا في التلويح ولم
 وغيره فمعنى كلام المصنف رحمه الله (بل بالرجوع الى الاستفسار) في كل مجمل (ثم الطلب ثم التأمل) ان لم يكن البيان
 شافيا والعجب من الشارح أنه فهم أن المجمل يحتاج الى الطلب والتأمل بعد الاستفسار من المجمل وان كان البيان شافيا كما سيبي
 تدبر (قوله عن اجتماعها) أي بحسب الوضع (قوله أو يكون) أي الازدحام وهذا هو القسم الثاني من الجمل والقسم الثالث منه
 ان يكون الازدحام نظرا الى ايهام المتكلم مراده وان كان معنى اللفظ مفهوم اللفظ (قوله باعتبار غرابة اللفظ)
 فلا يفهم معنى ذلك اللفظ لغة (قوله ان الانسان خلق هالوعا) أي شديد الحرص قليل الصبر (اذا مسه الشر) الضر كالفقر والمرض
 كان (جزوعا) بكثر الجزع (واذا مسه الخير) كالصحة والغنى كان (منوعا) من الطاعة يبالغ في الامسالك كذا قال البيضاوي (قوله
 فانه) أي فان لفظ الهالوع (قوله فهو) أي قوله ما از دجت الخ (قوله فهو كرجل الخ) الجمل يرجع الى الجمل (قال بيان الجمل)

بكسر الميم على صيغة اسم الفاعل (قوله ثم طلبنا الخ) ليس هذا الطلب ثم التأمل بل بعده أدرك المراد فان مراد المتكلم قد أدرك بالبيان الشافي فلا يلحق ذكره هنا تأمل (قوله فرض) كالقيام (قوله واجب) كقراءة الفاتحة (قوله سنة) كتسبيحات الركوع (قوله مستحبة) كالدعاء بعد الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم (قوله بقوله هاتوا الخ) روى أبو داود عن علي أن النبي صلى الله عليه وسلم قال هاتوا ربع العشر من كل أربعين درهما درهم وليس عليكم شيء حتى تتم مائتي درهم فإذا كانت مائتي درهم ففيها خمسة دراهم فإزداد فعلي حساب ذلك وفي الغنم في كل أربعين شاة شاة إلى عشرين ومائة فإن زادت واحدة فشاة إلى مائتين فإن زادت ثلاث شياه إلى ثلثمائة فإذا زادت على ثلثمائة ففي كل مائة شاة فإن لم تكن إلا تسع وثلاثون فليس عليكم فيها شيء (قوله وقوله عليه السلام الخ) قال الزبلي في شرح الكنز وقال عليه السلام ليس في أقل من عشرين دينارا (١٥١) صدقة وفي عشرين دينار نصف

دينار وقال عليه السلام لمعاذ حين بعثه إلى اليمن فإذا بلغ الورق مائتي درهم فخذ منه خمسة دراهم (قوله في باب السوائم) في تنوير الابصار السائمة هي لغة الراعية وشرع المكتفية بالرعي المباح في أكثر العام لقصد الدر والنسل والزيادة والسمن وكتب الفقه والحديث مشهورة بذكر زكاة السائم (قوله ثم طلبنا الخ) ليس هذا الطلب لدرك المراد فان مراد المتكلم قد أدرك بالبيان الشافي ولا يلحق ذكره هنا (قوله عملة) أي سبب لاقتراض الزكاة وأما سبب لزوم أدائها فتوجه الخطاب يعني قوله تعالى وأتوا الزكاة (قوله شرط) أي لاقتراض أداء الزكاة وأما شرائط اقتراض الزكاة فعقل وبسوغ وإسلام وحرية

أولا ثم يطلب المراد ثم يتأمل ليظهر الوصف المكمل من المقوم وهذا لان تفسير الصلاة عرف بفعل النبي عليه السلام وهو صلى وراعى الفرائض والواجبات والسنن فلا بد من التأمل ليمتاز البعض عن البعض ولهذا وقع الاختلاف فيما قد عدا وحديثا حتى جعل البعض ذلك البعض فريضة والبعض البعض واجبا إلى غير ذلك من الاختلافات وكذا البيان في الزكاة ورد بقوله عليه السلام فيطلب المعنى الذي لأجله وجبت الزكاة وهو ملك النصاب مطلقا ثم نصاب فارغ من الدين غير مجعود وكذا وكذا وهل يشترط وصف الاسامة في زكاة السوائم أم لا وغير ذلك مما يعسر تعداده وكذلك آية الرابحة لا شبهة المراد ولا يدرك بمعاني اللغة بجمال فهو في اللغة الفضل ولكن الله تعالى ما أراد فالربح حلال اذا البيع شرع للاسترباح والاستفضال ولكن المراد فضل خال عن العوض مشروط في العقد ومعلوم انه لم يعرف بالتأمل في صيغته بل بالاستفسار من الشارع بالطلب في التفسير ثم بالتأمل فيه والتفسير كحديث الأشياء الستة وهذا الحديث لم يأت على أفراد الرابحة فاستنبط من حديث الرابحة المعنى الذي لأجله حرم الرابحة ثم يتأمل فيه أنه هل صلح لربط الحكم به ليعدى الحكم من المنصوص إلى غيره وقد اختلف العلماء في ذلك المعنى كما حققناه في الكافي وستشرنا تحت في قياس هذا الكتاب

ولم يعلم أي دعاء يراد فاستفسرنا فبينها النبي عليه السلام بأفعاله بيانا شافيا من أولها إلى آخرها ثم طلبنا أن هذه الصلاة على أي معان تشمل فوجدناها شاملة على القيام والقعود والركوع والسجود والتحرية والقراءة والتسبيحات والأذكار فلما تأملنا علمنا أن بعضها فرض وبعضها واجب وبعضها سنة وبعضها مستحبة فصار مفسرا بعد أن كان مجملا وهكذا الزكاة معناها في اللغة النماء وذلك غير مراد فبينها النبي عليه السلام بقوله هاتوا ربع عشر أموالكم وقوله عليه السلام ليس عليكم في الذهب شيء حتى يبلغ عشرين مثقالا وليس عليكم في الفضة شيء حتى يبلغ مائتي درهم وهكذا قال في باب السوائم ثم طلبنا الأسباب والشروط والأوصاف والعلل فعلمنا أن ملك النصاب علة وحولان الحول شرط وهكذا القياس أولم يكن البيان شافيا كالرأى في قوله تعالى وحرم الرابحة مجمل بينه النبي عليه السلام بقوله الحنطة بالحنطة والشعير بالشعير والتمر بالتمر والمخ بالمخ والذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا بمثل يدايد والفضل ربا ثم طلبنا الأوصاف لاجل هذا التحريم حتى يعلم حال ما بقي سوى الأشياء الستة فعمل بعضهم بالقدر والجنس وبعضهم بالطعم والتمنية وبعضهم بالانقياس والادخار وفرع كل واحد منهم تفرعا على

(قوله وهكذا القياس) كما يقال ان المصدق لا بد له من أن يأخذ في الزكاة من المزكى ما على صفة التوسط لأن يأخذ خيار الاموال (قوله فانه مجمل) لان الرابا في اللغة الفضل وليس كل فضل حراما فان البيع انما يعقد للفضل لكنه لم يعلم أن المراد أي فضل فصار مجملا بينه الخ وفي الصبح الصادق ولا يخلو عن شيء وذلك لان الكرية نزلت الرد على من سوى بين البيع والربا بحيث قالوا (انما البيع مثل الربا) فكان عندهم معروفا فكيف يكون الربا مجملا انتهى (قوله بقوله الحنطة الخ) قدم هذا الحديث فتذكر (قوله ثم طلبنا) أي ثم طلبنا الأوصاف الصالحة للعلية ثم تأملنا اثنين بعض الأوصاف للعلية (قوله فعمل بعضهم الخ) أي علل الحنفية بالقدر كمالا كان أو وزنا والجنس والشائعية بالطعم في المطعومات والتمنية في الاثمان والمالكية بالنقدية في النقدين والاقنيات والاحتقار في غير النقدين (قوله وفرع الخ) قدم منها التفريعات فتذكر

(قوله ولهذا الخ) أي لعدم كون البيان شافيا قال عمر رضي الله عنه الخ كذا رواه ابن ماجه (قوله ولم يبين) أي بيانا شافيا (قوله ولا يرجي بدوه أصلا) سواء كان عدم رجاء بدو المراد عارضيا كالجمل الذي توفي النبي صلى الله عليه وسلم بلا بيانه أو ذاتيا بأن يعرف بالنقل من الرسول انقطاع رجاء بدو المراد مع تردد العقل فيه أيضا أولانه مما لا يقدر على فهمه كمسئلة القدر كذا قيل والبدو بالفتح يبدأ مدن كذا في المنتخب (قوله وانقضى) أي مات والقسرين كاميرهمسروهمسال مرد والجارهمساية جسيان جمع كسدا في منتهى الارب (قوله أي اعتقاد أن المراد الخ) المراد بالاعتقاد الاعتقاد الاجمالي فانه يكون قبل الاصابة الى المراد وأما بعد الاصابة الى المراد فيكون الاعتقاد تفصيلا فاحفظه ولا تكن ماثلا الى ما يتوهم من ظاهر عبارة المصنف من أن بعد الاصابة الى المراد لا يكون اعتقادا أصلا (قوله الخطاب) أي بالنبي عليه الصلاة والسلام (قوله بالزنجي مع العربي) أي باللسان الزنجي مع الرجل العربي والزنج معرب زك (١٥٣) وان نام ولا يتي است كذا في الغياث (قوله وهذا) أي انقطاع رجاء معرفة المراد من التشابه

(قوله يجب الوقف الخ) يرد ههنا أنه يلزم على هذا أن لا يكون الرسول عليه السلام عالما بالمتشابه وهو خلاف ما مر من أن النبي صلى الله عليه وسلم كان عالما بالمتشابه ويجب أن المعنى وما يعلم تأويله بدون الوحي إلا الله فالنبي صلى الله عليه وسلم كان عالما بتأويله بالوحي لا غيره ثم أعلم أن الكلام في العلم الكسبي وأما العلم الكسفي الغير الاختياري فلو حصل لبعض الأولياء الكرام فلا امتناع فيه كذا قال بجزر العلوم رحمه الله (قوله جملة مبتدأة) وليس به عطوف على الله لأن الوقف على المعطوف عليه قبل ذكر المعطوف في موضع الاشتباه يمنع عند القراء كذا قال بجزر العلوم رحمه الله (قوله لأن الخ) دليل لوجوب

(وأما التشابه فهو اسم لما انقطع رجاء معرفة المراد منه) لتزامم الاستتار وتراكم الخفاء (وحكمه اعتقاد الحقيقة قبل الاصابة) فيكون العبد مبتلي فيه بنفس الاعتقاد لا غير لان المراد صار مشتبا على وجه لا طريق لدركه أصلا حتى سقط طلبه بخلاف الجمل فان طريق دركه متوهم بواسطة البيان من الجمل وطريق الدرك في المشكل قائم فانه يدرك بالتأمل بعد الطلب والخفي يدرك بنفس الطلب وأصل ذلك قوله تعالى هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات إلى قوله إلا الله فعند الجمهور الوقف على قوله إلا الله لازم بدليل قراءة عبد الله أن تأويله الاعتقاد لله والراسخون في العلم الآية وقراءة أبي ويقول الراسخون في العلم ولأنه على تقدير عدم الوقف يقولون حال من الراسخين حسب تعليقه وبالجملة لم يكن البيان شافيا وخرج من حيز الاجمال الى حيز الاشكال ولهذا قال عمر رضي الله عنه خرج النبي عليه السلام عنا ولم يبين لنا أبواب الربا كذا قالوا (وأما التشابه فهو اسم لما انقطع رجاء معرفة المراد منه) ولا يرجي بدوه أصلا فهو في غاية الخفاء بمنزلة المحكم في غاية الظهور فصار كرجل منقود عن بلده وانقطع أثره وانقضى أقرانه وجيرانه (وحكمه اعتقاد الحقيقة قبل الاصابة) أي اعتقاد أن المراد به حق وان لم نعلمه قبل يوم القيامة وأما بعد القيامة فيصير مكشوف لكل أحد ان شاء الله تعالى وهذا في حق الامة وأما في حق النبي عليه السلام فكان معلوما والابتطل فائدة الخطاب وبصير الخطاب بالمهمل كالشكلم بالزنجي مع العربي وهذا عندنا وقال الشافعي رحمه الله وعمامة المعتزلة أن العلماء الراسخين أيضا يعلمون تأويله ومنشأ الخلاف قوله تعالى وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به فعندنا يجب الوقف على قوله إلا الله وقوله والراسخون في العلم جملة مبتدأة لأن الله تعالى جعل اتباع المتشابهات حظ الزائغين فيكون حظ الراسخين هو التسليم والالتقياد ولقراءة البعض الراسخون بدون الواو والبعض ويقول الراسخون وعند الشافعي رحمه الله لا الوقف على قوله إلا الله بل قوله والراسخون معطوف على قوله الله ويقولون حال منه فيكون المعنى إلا الله والعلماء الراسخون في العلم ولكن هذا نزاع لفظي لأن من قال يعلم الراسخون تأويله يريدون يعلمون تأويله لظني

الوقف على إلا الله (قوله جعل الخ) حيث قال الله تعالى فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة ومن ابتغاء تأويله وما يعلم الخ الآية والزيج الميل عن الحق الى الباطل (قوله فيكون الخ) قال صاحب التلويح وفيه نظر لما لا يخفى على الراسخين في العربية أنه لو قصد ذلك لكان الايق بالنظم أن يقول الله تعالى أما الراسخون في العلم الخ ليستقيم مقابلته بقوله تعالى فأما الذين في قلوبهم زيغ الخ أقول وبه نستعين انه لا يخفى على الراسخين في العربية انه جاء حذف أما اعتمادا على القرائن فلو قيل بحذفها فلا حرج تأمل (قوله ولقراءة الخ) معطوف على قوله لأن الله تعالى الخ (قوله والبعض) بالجر معطوف على البعض المجرور في قوله ولقراءة البعض (قوله معطوف الخ) وبأباه ما في قراءته من مسه ودوان تأويله الاعتقاد لله فان لفظ الله مجرور والراسخون مرفوع فكيف يعطف عليه وما في قراءته أي ويقول الراسخون الخ فان لفظ الراسخون على هذه القراءة فاعل يقول (قوله حال منه) وضميره راجع الى الكتاب أو الى المتشابه (قوله هذا) أي النزاع بيننا وبين الشافعي رحمه الله باننا نقول لا يعلم الراسخون تأويله وهو يقول انهم يعلمونه (قوله يعلمون الخ) فان العجابه والتابعين رضوان الله عليهم أجمعين يفسرون متشابهات القرآن وهذه التفسيرات كلها ظنية

فحسب والحال يقتضى أن يكون من المعطوف والمعطوف عليه ولا نهما قال فأما الذين في قلوبهم زيغ
أي ميل عن الحق إلى الباطل فصنفهم كذا كان من حق الكلام أن يقول فأما الذين لا زيغ في قلوبهم
فصنفهم كذا البكل التقسيم لكنه ذكر بعبارة فصيحة تؤدي ذلك المعنى لأن الذين رسخوا في العلم أى
ثبتوا فيه وتمكنوا وأخاضوا في بحر العلم عجماء عن الزيغ لا محالة وقال بعض العلماء لو لم يوقف عليه
لا فاد أنزال التشابه فائدة عظيمة إذ في جعل بعضها جليا طاهرا وبعضها خفيا غامضا ليوصل بالجلي
إلى معرفة الخفى بطريق الاستنباط واتعاب القرينة وأعمال الفكر انظارا لمرتبته المجتدين والمجتهدين
ولو لذلك لاستوت الأقدام ولم يتميز الخا من العام أما إذا وقف عليه فلا تظهر الفائدة في أنزاله
أصلا إذا نزال القرآن للعمل به ولا عمل إلا بالعلم ولا علم حينئذ قلنا فائدة معرفته معرفة قصور افهام البشر
عن الوقوف على ما لم يجعل لهم به سبيلا ليعلموا أن الحكم لله يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وامتحانهم
بالوقوف في ذلك إذا داروا رحمة وإبتلاء وله أن يمتحن عباده بما يشاء فتارة يمتحن المؤمنين بالمعان في الطلب
لضرب جهل فيه وطورا بالوقوف عن الطلب لكونه مكرما بالعلم فأنزل التشابه تحقيقا للإبتلاء ومعنى
الإبتلاء في هذا الوجه أنهم من الوجه الأول لأنه يحتاج إلى كبح عنان ذهنه والبليل لا والكبح أشد ولأن
الإبتلاء في الوقف من حيث التسليم لله تعالى والتفويض إليه واعتقاد حقيقة ما أَرَادَ الله تعالى بدون
الوقوف على مراده عبودية والمعان في الطلب من البليل دائما بالامر وهو عبادة والعبودية أقوى
لأنها الرضا بما يفعل الرب والعبادة فعل ما يرضى الرب وكذا العبادة تسقط في العقبي والعبودية لا
ولما كان الإبتلاء فيه أنهم كان نفعه أعم وجدوا ما أعظم لأن الأجر على قدر التعب بالحديث ولما
كان انقطاع رجاء البيان في التشابه للإبتلاء كان مقيدا بدار الإبتلاء فيكشف في العقبي وهذا
(كالمقطعات في أوائل السور) فقال الصديق رضى الله عنه الله تعالى في كل كتاب سر وسره في القرآن
هذه الحروف ونحوه عن غيره من العجائب وقال بعض أهل السنة والجماعة إن رؤية الله تعالى بالابصار
في الآخرة حق بقوله تعالى وجوه يومئذ ناظرة إلى ربها ناظرة لأن النظر المضاف إلى الوجه المقيد بكلمة
إلى لن يكون الا نظر العين ولأنه موجود موصوف بصفات الكمال وكونه مرئيا لنفسه وغيره من
صفات الكمال إذ كون الشيء غير مرئي في الشاهد أماره عجزه ونقصانه لأنه انما يستتر عن أعين الناس من
به عجز عن يقصده قتله أو أفة فيسترها فلا يستقره وجل ربنا عن العجز لأنه الموصوف بالقدرة الأزلية
الأبدية وعن النقصان فله الكالات أجمع والمؤمن لا كرامه بذلك أهل لاستحقاقه غيره من الكرامات
من الإلهاء إليه والكلام معه فكان أهلا لأن يكرم بالرؤية ولكن اثبات الجهة ممنوع لأنه لو وجب كونه
محدودا امتناها وهي آية الحديث وقد ثبت أنه قديم فلا يكون محدودا امتناها فلا يكون في جهة والرؤية
تستدعي الجهة في الشاهد فمن مرئى في الشاهد الأوهو في جهة فكان القول بالرؤية نظرا إلى
أصلها واجبا وبالنظر إلى أنها تستدعي الجهة ممنعا فكان متشابه من حيث الوصف فنقول بالأصل

ومن قال لا يعلم إلا من تأويله يريدون لا يعلمون التأويل الحق الذي يجب أن يعتقد عليه فاق قلت
فما فائدة أنزال التشابهات على مذهبيكم قلت الإبتلاء بالوقف والتسليم لأن الناس على ضربين ضرب
يتلون بالجهل فابتلاؤهم أن يعلموا العلم ويستغلوا بالتصصيل وضربهم علماء فابتلاؤهم أن لا يتفكروا
في متشابهات القرآن ومستودعات أسرارها فأنها سر بين الله ورسوله لا يعلمها أحد غيره لأن إبتلاء كل
واحد انما يكون على خلاف متناه وعكس هو أنه هو الجاهل ترك التصصيل والخوض في تلبى به وهو
العالم اطلاع كل شيء فيمتلئ بتركه ثم التشابه على نوعين نوع لا يعلم معناه أصلا (كالمقطعات في أوائل السور)

(قوله لا يعلمون التأويل
الحق الخ) في الصبح الصادق
لكه يراد أن مدعاهم
لا يثبت فإن المدعى أن
التشابه لا يدرك أصلا
والمنفى انما هو العلم فليجز أن
يكون ادراك التشابه من
قبيل سائر الفروع الظنية
الثابتة بالاقبسة وأخبار
الأحاديث (قوله فمافائدة
الخ) اعتراض من
الشافعية على الحنفية
لأنه إذا لم يكن للراغبين
حظ في العلم بالمتشابهات
فمافائدة الخ (قوله الإبتلاء)
في المنتخب إبتلاء أزموذن
ودرسلوريج افكندن
(قوله بالجهل) الباء السبب
(قوله فانها) أى فان التشابهات
(قوله هو) في منتهى
الارب هو بالفتح مقصور
أخذا ما ش دل (قوله
والخوض) أى في العلوم
والمعارف وهذا مجرور
معطوف على التصصيل في
منتهى الارب خاض الماء
خوضا ورأى دباب وكذلك
خاص في الحديث وفي
الامر (قال كالمقطعات الخ)
هذا التنظير انما يصح على
رأى من قال ان المقطعات
من التشابهات وأما على
رأى من قال انما ليست من

المتشابه بل هي من جنس التكلم بالمرز فاعلم تأويله كما قيل ان الالف رمز الى أنا واللام رمز الى الله والميم رمز الى أعلم فمعنى ألم أنا الله أعلم وكما قيل ان حم رمز الى الرحمن (قوله فأنها تقطع الخ) إشارة الى وجهه التسمية بالمقطعات (قوله في التكلم) أي لاني الكتابة (قوله لان ظاهره الخ) أي (١٥٤) لان المعنى الظاهري له يخالف الحكم كقوله تعالى الرحمن على العرش

استوى فان الاستواء قد يكون بمعنى الخاوس وقد يكون بمعنى الاستسلاء والاول لا يجوز أن يحمل على الله تعالى دليل الحكم وهو قوله تعالى ليس كمثل شيء فيجعل على الثاني ردا للتشابه الى الحكم وقوله تعالى ووجه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة فان هذه الآية محكمة في حق وجوب رؤية الله تعالى للمسلمين بعد دخول الجنة متشابهة في حق الكيفية اذ يلزم منه الجهة والمكان لله تعالى فرددناها الى الحكم وهو قوله تعالى ليس كمثل شيء فقلنا لانعلم كيفية الرؤية ونعتقد أصل الرؤية كذا قال الشارح في التفسير الاحمدى (قوله وأمثاله) كقوله تعالى والسموات مطويات بيمينه (قوله وتأويلاتها الخ) اعلم أن المتأخرين لما عاينوا فساد الزمان بحمل بعض الملاحدة آيات الصفات على ظاهر معانيها التي يلزم منها الجهة والمكان أفنوا بجواز تأويلاتها فقالوا (يد الله فوق أيديهم) أي قدرته الله فوق قدرتهم (أيمنونوا

مع التوقف في الوصف والتسليم الى الله تعالى دخولا في زمرة الراسخين وقال أهل التحقيق من أهل السنة والجماعة كون المرئى في جهة الشاهد ليس من شرائط الرؤية بدليل ان الله تعالى يرانا ولسنا بجهة منه والشرائط لا تبدل بالشاهد والغائب وقد تبدلت فاعلم أنهم من الاوصاف الاتفاقية دون الشرائط اللازمة للرؤية فلا يشترط تعديها وهذا لان الرؤية تحقق الشيء بالبصر كما هو فان كان المرئى في جهة يرى فيها وان كان لا يراها في نفسها كالمعلم فان كل شيء يعلم كما هو فان كان في الجهة يعلم فيها والله تعالى ليس في جهة فيرى كذلك فلا تشابه في أصل الرؤية ولا في وصفها وكذلك اليد والوجه حق عندنا معلوم بأصله لانه من صفات الكمال ممنوع بوصفه لانه يفهم منه في الشاهد الجارحة والجسمية وهي أمانة الحدثان كان متشابه الوصف فيقال بالأصل ويتوقف في الوصف ولن يجوز ابطال الأصل بالجزء عن درك الوصف لانه عكس المعقول ونقض الأصول والمعتزلة بانكارهم الأصول لجزءهم عن درك الاوصاف صاروا معطلة حيث تركوا النصوص وأنكروا الصفات وأهل السنة أثبتوا الأصل المعلوم بالنص وتوقفوا فيما هو المتشابه وهو الوصف كما هو ديدن الراسخين وما ذكره القاضي أبو زيد في التوقييم ان المتشابه ما تشابه معناه على السامع من حيث خالف موجب النص وموجب العقل قطعا فتشابه المراد بحكم المعارضة بحيث لم يحتمل زواله بالبيان لان موجبات العتول قطعا لا تحتمل التبدل ولا موجب النص بعد رسول الله مشكل لان الشرع لا يرد بخلاف موجب العقل لمانيه من تناقض حجج الله تعالى اذ العقل من حججه كالنقل وما ورد من الدليل السمعى على خلاف موجب العقل ظاهرا كقوله تعالى ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام فوق أيديهم الرحمن على العرش استوى ونحو ذلك فعند من يقف على قوله لا الله يعتقد على الإيهام أن ما أراد الله به فهو حق ولا يشتغل بكيفيته مع الاعتقاد بأن ظاهره غير مراد وعند من لا يقف يحمل على خلاف الظاهر ويؤول على وجهه لا يناقض الدليل العقلي والآية المحكمة مع الاعتقاد بأن الظاهر غير مراد ثم ان كان يحتمل تأويل واحد يجب القول به قطعا وان احتمل وجوه من التأويلات الصحيحة لا يقطع على واحد منها عينا بل يعتقد على الإيهام أن المراد بعض تلك الوجوه لا الظاهر ومن قال المتشابه ما تشابه مراد المتكلم على السامع بوقوع التعارض ظاهرا بين الدليلين السمعين المتماثلين يرد عليه المقطعات في أوائل السور فأنها من التشابهات وان جلت عن التعارض والله أعلم

بيان القسم الثالث * (أما الحقيقة فاسم لكل لفظ أريد به ما وضع له) فعيلة من حق الشيء اذا ثبت ومنه الحاققة لانها ثابتة كائنه لا محالة والحق هو الثابت لانه يذكر في مقابله الباطل الذي هو المعلوم معنى فاعلم

مثل ألم حم فأنها تقطع كل كلمة منها عن الأخرى في التكلم ولا يعلم معناه لانه لم يوضع في كلام العرب لمعنى ما لا لغرض التركيب ونوع يعلم معناه لغة لكن لا يعلم مراد الله تعالى لان ظاهره يخالف الحكم مثل قوله تعالى يد الله وجه الله والرحمن على العرش استوى ووجه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وأمثاله وتسمى هذه آيات الصفات وقد طوّلنا الكلام في تحقيقها وتأويلاتها في التفسير الاحمدى لم يطالع ثمة ولم يفرغ المصنف رحمه الله عن أقسام التقسيم الثاني شرع في بيان أقسام التقسيم الثالث فقال (أما الحقيقة فاسم لكل لفظ أريد به ما وضع له) فاللفظ بمنزلة الجنس يتناول المهمل والمجاز

وغيرهما

(الرحمن على العرش استوى) أي استوى وقس على هذا

هذا المختص ما في التفسير الاحمدى (قال أما الحقيقة) فعيلة من حق أي ثبت بمعنى الثابتة وموصوفها اللفظ والتاء للنقل من الوصفية الى الاسمية كافي الذبحة ووجه المناسبة أن اللفظ المستعمل فيما وضع له ثابت في موضعه (قال أريد به الخ) في ازدياد لفظ أريد بهما وفي تعريف الجار عايناه الى أن الاستعمال من شرائط الحقيقة والجوارف اللفظ قبل الاستعمال واحد الوضع لا يكون حقيقة ولا مجازا كذا قيل

(قوله وغيرهما) وهو الموضوع للعنى المستعمل فيه (قوله بالوضع) أى بوضع اللفظ (قوله فوضع لغوى) كوضع الانسان للحيوان الناطق (قوله فوضع شرعى) كوضع الصلاة للاركان المخصوصة (قوله فوضع عرفى خاص) كوضع الحيوان للفعل لكلمة دلت على معنى فى نفسها مقترن بأحد الازمنة الثلاثة (قوله فوضع عرفى عام) كوضع الدابة لذوات القوائم الاربع (قوله بشئ من الاوضاع) أى بوضع من الاوضاع المذكورة والغرض أنه لا يشترط فى الحقيقة أن يكون اللفظ موضوعاً للعنى فى جميع الاوضاع المذكورة بل يكفي تحقق وضعها من الاوضاع المذكورة (قوله وفى المجاز الخ) أى المعنى فى المجاز عدم الوضع فى الجملة لأن لا يكون موضوعاً للمعنى فى شئ من الاوضاع المذكورة فالصلاة فى الدعاء حقيقة لغوية وفى الاركان المخصوصة مجاز لغوى وعند أرباب الشرع فى الاركان المخصوصة حقيقة وفى الدعاء مجاز وقس على هذا (قوله فهما) أى الحقيقة (١٥٥) والمجاز وهذا تفرع على أخذ اللفظ

فى تعريف الحقيقة والمجاز (قوله وقد يوصف الخ) كما يقال المعنى الحقيقة والمعنى المجاز والاستعمال الحقيقة والاستعمال المجاز (قوله اما مجازاً) للابسة الظاهرة بين اللفظ والمعنى وكذا بين اللفظ والاستعمال (قوله من خطأ الخ) لا يخفى عليك أن جملة على خطأ العوام من خطأ الخواص ألا ترى أنه عند تحقق العلاقة كيف يتحقق الخطأ (قال وجود الخ) ليس المراد بالوجود ما هو المتبادر منه وهو الوجود الخارجى فان الوجود الخارجى للوضع ليس بلازم إذ قد يكون اعتبارياً بل سلبياً محضاً بل المراد منه الثبوت العلى (قال وأما المجاز) مصدر ميمي بمعنى الفاعل من جاز المكان إذا تعداه ووجه

فهى ثابتة فى الموضوع الاصلى لا تزول بحال لانه يتمتع أن يزول عن الهيكل المخصوص لفظ الاسد أو من حققت الشئ إذا كنت على يقين منه بمعنى مفعولة أى محقوقة بالدلالة الوضعية متيقن فيها إذا لارتياب ولا اضطراب فيما استعمل فى موضعه الاصلى بخلاف المجاز فإنه ادعاء معنى الاصل فى الفرع بامارة والتاء لنقل اللفظ من الوصفية الى الاسمية والمراد مطلق الوضع ليشمل الحقيقة لغوية والعرفية والشرعية (وحكمها وجود ما وضع له خاصاً كان أو عاماً) أمراً أو نهياً (وأما المجاز فاسم لما أريد به غير ما وضع له لماسبة بينهما) مفعول من جاز يجوز إذا تعدى بمعنى فاعل كالولى بمعنى الوالى أى متعدد عن محل الحقيقة الى محل المجاز يقال حب فلان حقيقة أى ثابت فى محله الموضوع له وهو القلب وحب فلان مجاز أى متعدد عن محله الموضوع له وهو القلب الى غير محله وهو اللسان وطريق معرفة الحقيقة التوقيف والسماع لان الاصل فيه الوضع وذال لا يصير معلوماً الا بالسماع بمنزلة النصوص فى أحكام الشرع لا بد فيها من السماع من الشارع وطريق معرفة المجاز التأمل فى مواضع الحقائق لاستخراج المجوز للاستعارة وهو الاتصال

وغيرهما وقوله أريد به ما وضع له فصل يحررهما والمراد بالوضع تعيينه للعنى بحيث يدل عليه من غير قرينة فان كان ذلك التعيين من جهة واضع اللغة فوضع لغوى وان كان من الشارع فوضع شرعى وان كان من قوم مخصوص فوضع عرفى خاص والافوضع عرفى عام والمعتبر فى الحقيقة هو الوضع بشئ من الاوضاع المذكورة وفى المجاز عدمه فهما فى الحقيقة من عوارض الالفاظ وقد يوصف بهما المعانى والاستعمال اما مجازاً أو على أنه من خطأ العوام (وحكمها وجود ما وضع له خاصاً كان أو عاماً) فان الحقيقة تجتمع مع الخاص والعام جميعاً فان قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا اركعوا وقولوا لله تعالى ولا تقر بوا الزنا خاص باعتبار الفعل وهو الركونوع والزنا وعام باعتبار الفاعل وهم المكفون (وأما المجاز فاسم لما أريد به غير ما وضع له لماسبة بينهما) أى اسم لكل لفظ أريد به غير ما وضع له لاجل مناسبة بين المعنى الموضوع له وغير الموضوع له واحترز به عن مثل استعمال لفظ الارض فى السماء مما لا مناسبة بينهما وعن الهزل فإنه وان أريد به غير ما وضع له لكن لا مناسبة بينهما ولم يذكركونه عند قيام قرينة لان الغرض ههنا بيان المجاز بحسب ارادة المتكلم وقد تم به والقرينة انما يحتاج اليها لاجل فهم السامع وهو أمر زائد على أنه سياتى ذكره فى آخر بحث المجاز وأما المجاز بالزيادة

المناسبة أن اللفظ اذا استعمل فى غير الموضوع له فقد تعدى عن المكان الاصلى (قال غير ما وضع له) خرج به الحقيقة (قوله لكل لفظ) ايماء الى أن المراد بكلمة ما اللفظ (قوله به) أى بقية المناسبة (قوله عن مثل استعمال الخ) ومثل هذا الاستعمال يسمى غلطاً (قوله بما لا مناسبة بينهما) لا يقال المناسبة بينهما هى التماثل فان الارض تقابل السماء لان ذلك غير مشهور (قوله وعن الهزل) معطوف على قوله عن مثل استعمال الخ (قوله فانه وان أريد الخ) لقائل أن يقول ان الهزل يستعمل فيما وضع له لانه لا يوجب الحكم لعدم تحقق الرضا الذى هو مناط ثبوت الحكم لكنه فى الطلاق والعناق وأمثالهما ثبت الحكم أيضاً فان هزلهن وجد هن سواء بالحديث النبوى صلى الله على صاحبه وسلم (قوله به) أى بما ذكره فى تعريفه (قوله سياتى ذكرها) أى ذكر القرينة فاكفى بذكره هناك عن ذكره هنا (قوله وأما المجاز بالزيادة الخ) دفع لما يتخيل من أن تعريف المجاز غير جامع للمجاز بالزيادة فإنه لا يراد منه شئ كالكاف فى قوله تعالى ليس كنهه شئ

(قوله لا التاكيد) أي تأكيد التشبيه (قوله فيدخل) أي المجاز بالزيادة في تعريف المجاز لكنه
 يحدده أن الاتصال شرط للمجاز على ما سيجي ولا اتصال بين التشبيه والتأكيد كذا قيل فتأمل (قوله من قيد الحينية) وانما تركه
 المصنف للشهرة والظهور (قوله أي من حيث انه الخ) فالحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له من حيث انه ما وضع له والمجاز لفظ مستعمل
 في غير ما وضع له من حيث انه غير (قوله لئلا ينتقض الخ) تقريرا لانتقاض ان لفظ الصلاة اذا

استعمل في الشرع في الدعاء
 كان مجازا ويصدق عليه
 تعريف الحقيقة لأن
 الدعاء موضوع له في الجملة
 فانتقض تعريف المجاز
 جمعا وحدا الحقيقة منعاً
 وإذا استعمل في الشرع
 في الأركان الخصوصية كان
 حقيقة ويصدق عليه
 المجاز لأنهم اغيروا موضوع لها
 في الجملة فانتقض تعريف
 الحقيقة جمعا وحدا المجاز
 منعاً ثم اعلم أن الطرد
 عبارة عن صدق المحدود
 على ما صدق عليه الحد
 مطردا كلياً ويلزمه منع
 الحد والعكس عبارة عن
 عكس الطرد أي صدق
 الحد على ما صدق عليه
 المحدود صدقاً كلياً ويلزمه
 جمع الحد (قوله فان لفظ
 الخ) دليل لعدم الانتقاض
 (قوله ومجاز) معطوف على
 قوله حقيقة (قوله ومن
 حيث الشرع الخ) معطوف
 على قوله من حيث اللغة
 (قال وجود) أي ثبوت
 (قوله أنواع علاقته الخ)
 سيجي مناذ ككرر أنواع

ولا يحتاج فيه إلى السماع لأن العرب انما استعارت اللفظ لغير ما وضع له لاتصال بينهما فصحت الاستعارة به
 من كل متكلم ينف عليه كالقياس لا يتبع فيه السماع ويصح من كل قائل لأن القياس انما صار حجة لأن
 النص كان معلولاً بوصف ملائم مؤثراً فاذا وقف مجتمداً على ذلك المعنى وأصاب طريقه كان ذلك مجموعاً
 منه وان لم يسبق به ألا ترى أن الشعراء والخطباء والكتبة يستحقون المدح بابتداع الاستعارات
 والمجازات غير أن المنظور إليه في القياس المعنى الشرعي لانه تعدية الحكم الشرعي وهنا المعنى
 اللغوي لانه تعدية اللفظ وكما يكون ثمة الأصل والفرع والوصف الصالح المعدل لا كل وصف لما في
 اعتباره رفع الإبتلاء والقياس والحكم والقائس يكون هنا المستعار منه والمستعار له والمعنى اللازم
 المشهور لا كل معنى والاستعارة والمستعار والمستعير (وحكمه وجود ما استعير له خاصاً كان أو عاماً) لأن
 المجازاً أحد نوعي الكلام فكان مثل الحقيقة في العموم والأحكام غير أن الحقيقة أولى منه عند التعارض
 لأن الأصل أحق من الطارئ (وقال بعض أصحاب الشافعي لا عموم للمجاز لانه ضروري) لانه يصار إليه
 عند عدم إمكان المصير إلى الحقيقة ولا عموم لما ثبت ضرورة حتى قالوا ان قوله عليه السلام لا تتبعوا
 الطعام بالطعام الأسوأ بسوء لا يعارضه حديث ابن عمر لا تتبعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع
 بالصاعين لأن المراد بالصاع ما يحويه أجماعاً وهو مجاز لانه إطلاق اسم المحل على الحال ولا عموم له فاذا
 ثبت المطعوم به مراداً أجماعاً يبقى غير مراداً وهو الجنس والنورة لثلاثين المجاز ويلزم منه أن لا يكون
 القدر والجنس علة ضرورة والحديث الأول عام يقتضي تحريم القليل والكثير منه إلا حالة المساواة
 وهو حقيقة فترجع على الثاني وبيان المعارضة أن الأول يقتضي حرمة القليل وعليه الطم لأن الحكم
 ترتب على اسم مشتق فكان مأخذ الاشتقاق علة كافي السارق والزاني والثاني يقتضي إباحة القليل
 مثل قوله تعالى ليس كشله شيء فيصدق عليه أيضاً أنه أريد به غير ما وضع له لأن ما وضع له هو التشبيه
 لا التأكيد أو الزيادة فيدخل في التعريف ولكن لا بد في تعريف الحقيقة والمجاز كليهما من قيد
 الحينية أي من حيث انه ما وضع له أو غير ما وضع له لئلا ينتقض التعريفان طرداً وعكساً فان لفظ الصلاة
 في اللغة للدعاء وفي الشرع للأركان المعسومة فهي من حيث اللغة حقيقة في الدعاء لانه يصدق عليه
 انه ما وضع له من حيث انه ما وضع له ومجاز في الأركان لانه غير ما وضع له من حيث انه غير ما وضع له في الجملة
 ومن حيث الشرع حقيقة في الأركان لأنها ما وضع له من حيث انها ما وضع له ومجاز في الدعاء لانه غير
 ما وضع له من حيث انه غير ما وضع له في الجملة (وحكمه وجود ما استعير له خاصاً كان أو عاماً) يعني أن
 المجاز كالحقيقة في كونه خاصاً وعماماً وليس المراد بكون المجاز عاماً أن يعم جميع أنواع علاقته جملة في
 لفظ بأن يذكّر اللفظ ويراد به حاله ومحلّه وما كان عليه وما يؤل إليه ولازمه ومزومه وعلمته ومعالوه
 ونحو ذلك بل أن يعم جميع أفراد نوع واحد كما يراد بالصاع جميع ما يحل فيه فيجوز ذلك عندنا (وقال
 الشافعي رحمه الله لا عموم للمجاز لانه ضروري) يصار إليه في الكلام عند تعذر الحقيقة والضرورة

العلاقات فانتظروا (قوله نوع واحد) كالحلول (قوله جميع ما يحل فيه) طعاماً كان
 أو غيره (قال وقال الشافعي رحمه الله لا عموم للمجاز) وبه ضمهم نسبوه إلى بعض أصحاب الشافعي وقد ينكرون ويؤيده ما في الصبح
 الصادق من أنه لا يوجد أثر عنه في كتب الشافعية (قوله عند تعذر الحقيقة) يعني أن المتكلم اذا اعجز عن استعمال الحقيقة في مقصوده
 لعدم الحقيقة فيه يضطر إلى المجاز وأجاب عنه بعض الحنفية بأنه لو كان المجاز ضرورياً لكان الكلام المشتمل عليه ناقصاً فيلزم نقصان
 الكلام المنزل على الرسول عليه السلام لاشتماله على المجازات وهو موجب لنقصان حجة النبوة ولطعن الخاصين والله تعالى متعال

تتقدّر

عن أن يرسل الحجة القاصرة فقلته الحجة البالغة (قوله فلا يثبت العموم) لان عموم جميع الافراد أمر زائد (قال واذا نقول) أي في اثبات مذهبنا من جريان العموم في المجاز (قال لم يكن الخ) والالكان كل حقيقة عاما وليس كذلك (قال بل للملأ الخ) فيه انه لا يلزم من عدم كون العموم للحقيقة وحدها أن لا يكون للحقيقة دخل في العموم لم لا يجوز أن يكون العموم لمجموع كونه حقيقة وما لحق من الدليل ولم يوجد هذا المجموع في المجاز فلا يلزم عمومه والحق أن يقال ان صيغ الموم تستعمل للعموم من غير تفرقة بين كونها مستعملة في المعاني الحقيقية أو المجازية (قال وكيف يقال الخ) جواب عن دليل (١٥٧) الشافعي وتقريره ظاهر وفيه بحث

لأن الله تعالى ليس متكاملاً بهذا الكلام اللفظي بل هو خالقه وخلق الضروريات لا يوجب الضرورة كما أن خلق القبيح لا يوجب القبح في الخالق تأمل (قال في كتاب الله تعالى) قال الله تعالى في قصة فوح عليه السلام (إنما طاعني الماء جلناكم في الجارية الخ) ولا طاعين في الماء حقيقة بل مجازاً وفي قصة موسى والخضر عليهما السلام (فوجدافيا جدارا يريد أن ينقض الآية) فالإرادة في الجدار مجاز لا حقيقة وقس على هذا (قوله منزه الخ) لأن الضرورة مجز (بقصان (قوله أن المقتضى) أي مقتضى النص (قوله واقع في القرآن) كما في قوله تعالى (فتحرير رقبة) أي رقبة مملوكة (قوله أنه) أي أن المقتضى من أقسام الاستدلال كما ذكر من أن المقتضى من أقسام

اذا التخصيص بالذكر يدل على نفي ما عداه عندهم وعلية القدر والجنس فيتحقق التعارض في غير
المطعوم والقليل ضرورة (وانا نقول ان عموم الحقيقة لم يكن لكونه حقيقة بل لدلالة زائدة على ذلك)
بان كانت تنكرة في موضع النفي أو محالة بلام الجنس أو غير ذلك فأذا وجد هذا الدليل في الجاز
والحمل يقبل العموم ثبت فيه صفة العموم كما ثبت في الحقيقة وهذا كالثوب الملبوس عارية فإنه يعمل
عمل الملبوس ملكا وهو دفع الحر والبرد الا أنهم ما يتفاوتان لزوما ودواما من حيث انها لا تتحمل النفي
عن موضعهما والجاز يحتمله (وكيف يقال انه ضروري وقد كثر ذلك في كتاب الله تعالى) وان منع جوازه
ابن داود الاصفهاني فيه محتجا بان كلامه حق وكان حقيقة قال الله تعالى فوجدنا فيها جدارا يريد
أن ينقض وهذا مجاز لصفة نفي الارادة عن الجدار وعن كل مائل لاختياره وقال قائلنا أننا ناطع
وقال فابن أن يحتملها وهو أفصح اللغات والله تعالى يتعالى عن أن يلحقه بجزأ ضرورة لان دامن
أمارات الحدث وهو آية النقصان وهو موجود بصفات الكمال منزوع عن النقائص والزوال وفي كلام
البغواء والخطباء حتى كذا المجاز يغلب الحقيقة وان لم يكن غالبا في الصحيح وكلامه تعالى حق بمعنى أنه
صدق والتزاع في غيره والاقضاء وان كان ضروريا عندنا وهو موجود في كتاب الله تعالى الا أنه
يتعلق بالمستدل وهذا المتكلم (ولهذا جعنا اللفظ الصاع في حديث ابن عمر عما فيها يحله) لانه محلي

تتقدر بقدرها وترتفع بآثبات الخصوص فلا يثبت العموم (وأنا نقول ان عموم الحقيقة لم يكن ليكونها حقيقة بل دلالة زائدة على تلك) كالألف واللام في المفرد الغير المعهود ووقوع الذكرة في سياق النفي ووصفها بصفة عامة وكون الصيغة صيغة جمع أو كون المعنى معنى الجمع فإذا وجدت هذه الدلالات في الجواز يكون أيضا عاما إذ ليس كون الحقيقة شرطا للعموم أو كون الجواز مانعا عنه (وكيف يقال انه ضروري وقد كثر ذلك في كتاب الله تعالى) والله تعالى منزوع عن الضرورة لا يقال ان مقتضى واقع في القرآن كثير ام أنه ضروري بالاتفاق يثبتنا وينسبكم لاننا نقول انه من أقسام الاستدلال فالضرورة قوة ترجع الى المستدل لا الى المتكلم والجواز من أقسام اللفظ فلو كان ضروريا لكانت الضرورة راجعة الى المتكلم والمتكلم هو الله تعالى منزوع عنها هكذا قالوا والانصاف أن المتكلم يتلفظ بالجواز مع قدرته على الحقيقة لرعاية بلاغات ومناسبات لم تكن في الحقيقة ولكنه ضروري بحسب السامع بمعنى أن السامع لا بد له أن يصرف أولا الى الحقيقة فإذا لم يستقم حمله عليها فحينئذ يصرفه الى الجواز (ولهذا جعلنا لفظ الصاع في حديث ابن عمر رضي الله عنه عاما فيما يحمله) أي لأجل أن الجواز يكون عاما جعلنا لفظ الصاع في حديث رواه ابن عمر رضي الله عنه عن الرسول عليه السلام وهو قوله لا تتبعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين عاما في كل ما يحمل الصاع ويجاوره لأن الحقيقة ليست بمرادة انقفا

الوقوف على المراد الذي هو حفظ السامع المستدل (قوله ترجع الخ) لان المقضى يثبت ضرورة تفهيم الكلام شرعا كي لا يؤدي الى الاخلال بفهم السامع المستدل (قوله فلو كان الخ) اراد كلمة لوائها الى أن ضرورة الجواز مجرد فرض (قوله لرعاية بلاغات الخ) ألا ترى الى ما عدت من عجيب بلاغة القرآن وغريب مناسباته قوله تعالى (واخفض لهما جناح الذل من الرحمة) مع أنه ليس للذل جناح (قوله بصرفه الخ) لا يلزم الغناء الكلام (قوله لا تتبعوا الخ) كذا أورد على القارى في شرح مختصر المنار وقد روى ابن ماجه عن محمد بن عمرو عن أبي سلمة عن أبي سعيد قال قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم يرزقنا من غير الجمع فتسبيل به تمرا هو أطيب منه ويزيد في السعر فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يصلح صاع تمر بصاعين ولا درهم بدرهمين وهكذا رواه غيره والجمع

اللفظ أو متضمن الخبر (قوله مجازاً) إطلاقاً للاسم المحل على الحال (قوله لأن المجاز الخ) دليل لقوله بقدر (قوله لا يكون إلا خاصاً) ويرد عليه أنه يلزمه أن لا يتم في المعطومات أيضاً وهو خلاف مذهب الشافعي (قوله أو غيره) كالجص ثم اعلم أن هذا مسلك لنا في اثبات حرمة الربا في التكلي غير المعطوم ولنا أن تثبته بتعليل حديث الأشياء الستة الخبطة بالخطبة الخ بالكيل أو الوزن مع الجنس (قوله وقد اعترض عليه الخ) وقد يعترضه بأن المراد (١٥٨) بالشافعي في كلام المتن ليس هو محمد بن إدريس الشافعي بل بعض أصحابه (قوله اقترأ

على الشافعي الخ) إذا لم يتصور النزاع من أحد في صحة قولنا جاء في الأسود الرماة الأزيدا كذا في التلويع ولقائل أن يقول إن العموم في هذا المثال لوجود القرينة ولا كلام فيه وفي بعض شروح المتن الأصح في المذهبي القول بعموم المجاز (قوله لم نجد الخ) وقال بجر العموم إن المراد من العموم العموم بالنظر إلى المعاني المتعددة المجازية كعموم المشترك فاستعمال اللفظ في المعاني المتعددة المجازية لا يصح عندنا ويصح عنده وهذا أصح لكن النافلين قد أخطوا (قوله في الجص والنورة) في الغياث جص معرب كدجونه عمارت بأشود ونوره بالفتح أهك يعني جونه قلعي ومشهور بالضم استاذ منتخب ودر مصطلحات نوته كه نوره بضم أول وفتح روم جيزي ست كه برأي دور كردن موازیدن بكار برندوان آهك وزر نج بهم سائده است ودر برهان باین معنی بضم أول وسكون ثانی ست (قال والحقيقة)

بسلام الجنس إذا لم يعهود ينصرف اليه فانصرف إلى جنس ما أريد به كالأر يديه حقيقة (والحقيقة لا تسقط عن المسمى بخلاف المجاز) أي لفظ الأسد لا يسقط عن الهيكل المخصوص أبداً ولا يصح نفيه بخلاف المجاز فإنه يمتنع له وهذه أمارة الفرق بينهما فافهم الأب عن والد لا يتقبحال ويسمى الحدأ بأو يصح نفيه عنه لأن الحقيقة وضع وهذا مستعار فصار كالمالك والعارية لزوماً ولازوماً لأن تكون الحقيقة مهجورة فحينئذ يصير ذلك الهجران بمنزلة الاستثناء وهذا لأن المستثنى غير مراد بالكلام فصار المهجور من حيث أنه خارج عن الإرادة كأنه استثناء من كلامه حتى لا يبحث لو حلف لا يسكن هذه الدار واتق من ساعته وإن وجد السكنى حقيقة لأن ذلك القدر من السكنى مستثنى عن هذه اليمين لعلمنا أن الحالف إنما يمنع نفسه بيمينه عما في وسعه دون ما ليس في وسعه لأنه في نفسه ممنوع فلا يمنع نفسه عنه باليمين التي شرعت لمنع فصار هذا القدر من السكنى خارجاً بدليل في الحالف فكأنه قال لا أسكن هذه الدار إلا زمان الانتقال وكذا لو حلف بعد الجرح أن لا يقتل ثم مات الجرح أو حلف أن لا يطلق وقد كان على الإطلاق بشرط قبل هذه اليمين فوجد الشرط لم يبحث ويجعل ذلك بمنزلة الاستثناء رعاية لمقصوده وكذا لو حلف لا يأكل من هذا الدقيق لم يبحث بالأكل من عينه في الصحيح لأن عين الدقيق مهجور فانصرف حلفه إلى المجاز وهو ما يتخذ منه وصار ذلك دلالة الاستثناء وكذا لو حلف لا يأكل من هذه الشجرة فأكل من عين الشجرة لم يبحث لأن الحقيقة مهجورة فتعين المجاز (ومنى أمكن العمل به اسقط المجاز) لأنه خلف والحقيقة أصل ولا وجود للخلف مع تحقق الأصل وهذا لأنه يفتقر إليها إذا المجاز هو المستعمل في غير موضعه الأصلي لمناسبة بينهما وهذا نصريح بأنه وضع

اذ نفس الصاع الذي يكون من الخشب يجوز بيعه بالصاعين في الشريعة فلا بد أن يكون مجازاً عما يحمله فالشافعي رحمه الله بقدر لفظ الطعام فقط أي لا تتبعوا الطعام الحال في الصاع بالطعام الحال في الصاعين لأن المجاز لا يكون إلا خاصاً ونحن نقدر كل ما يحل أي لا تتبعوا الشيء المقدر بالصاع بالشيء المقدر بالصاعين سواء كان طعاماً أو غيره هذا ما قالوا وقد اعترض عليه في التلويع بأن عدم القول بعموم المجاز اقترأ على الشافعي رحمه الله لم نجد الخ كنه وأما تقدير الطعام في الحديث فناء على أن الطعام على حرمة الربا عنده فلا يحرم التفاضل في الجص والنورة لئلا ينعى أن المجاز لا يتم (والحقيقة لا تسقط عن المسمى بخلاف المجاز) هذه علامة لمعرفة الحقيقة والمجاز والمراد أن المعنى الحقيقي لا يسقط ولا ينتفى عما صدق عليه بخلاف المعنى المجازي فإنه يصح أن يصدق عليه ويصح أن ينتفى عنه يقال لأب ولا يصح أن يقال أنه ليس باب بخلاف الحد فإنه يصح أن يقال أنه أب ويصح أن يقال أنه ليس باب وكذا الهيكل المعطوم يصح أن يقال عليه أنه أسد ولا ينتفى عنه بأن يقال أنه ليس بأسد بخلاف الرجل الشجاع فإنه يصح أن يقال أنه أسد وأن يقال أنه ليس بأسد (ومنى أمكن العمل به اسقط المجاز) هذا أصل كبير لنا ينفرع عليه كثير من الأحكام أي مادام أمكن العمل بالمعنى الحقيقي سقط المعنى

أي المعنى الحقيقي (قوله لا يسقط الخ) فإن قلت أنه قالت النسوة اللاتي طلبتن زليخا لاطهار العذرى مر أودة يوسف ما هذا المجازي بشرافه هذا المعنى الحقيقي عما صدق عليه قلت هذا النقي ليس حقيقة والكلام في النقي حقيقة (قوله عما صدق عليه) أي ما إلى أن المراد بالمسمى في المتن ما صدق عليه (قوله عليه) أي على ما صدق عليه (قوله يصح أن يقال) أي مجازاً (قوله أمكن العمل الخ) المراد بالامكان الامكان الوقوعي أي إذا جاز العمل بالمعنى الحقيقي بمحصل أسبابه وارتفاع موانعه سقط المجاز فلا يحمل اللفظ على المجاز ولا يجوز التوقف في الحقيقة بواسطة المجاز لا كما زعم بعض الناس أنه إذا أمكن أن يراد المجاز بلفظ كما أمكن إرادة الحقيقة يكون

اللفظ مجملا (قوله لانه) أي لان المعنى المجازي (قال دون العزم) أي قصد القلب المؤكد (قوله على ما ينعقد) أي يرتبط وهو ربط اللفظ باللفظ لا يجاب حكم كربط لفظ القسم بالمقسم عليه (١٥٩) لاثبات البر وهذا أقرب الى الحقيقة

لان أصل العقد عقد الحبل وهو شديد بعضه ببعض ثم استعير الالفاظ التي عقدت بعضها ببعض لا يجاب حكم ثم استعير لما يكون سببا لهذا الربط وهو عزم القلب وكان الحبل على ربط اللفظ أولى لانه أقرب الى الحقيقة بدرجة وهذا انما يوجد فيها يتصور فيه البر وهو العزم المنعقد في المستقبل وفي الغموس لم يتصور ذلك هذا ما قاله ابن الملاء (قوله لانه حقيقة الخ) في الصراح عقد يستن يقال عقدت السبع والعهد والنكاح والحبل فأنعقد (قوله لانه مجاز الخ) وليس للنقص أن يمنع كون العزم معنى مجازيا للعقد بدلالة استعماله فيه عرفا لان مداره على النقل من الائمة الواضعين (قوله والغموس) مبالغة في الغموس سميت به لانها تغمس صاحبها في الاثم ثم في النار (قوله بما كسبت الخ) أي بما عزمتم وقصدت قلوبكم وهو الغموس والمنعقدة (قوله عوضه) أي عوض قوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم (قوله عليها) أي على المؤاخذة

في الاصل لمعنى آخر ولا ينعكس اذ لا يلزم من كون اللفظ موضوعا لمعنى أن يكون موضوعا لشيء آخر بينهما مناسبة (فيكون العقد لما ينعقد دون العزم) بيانه أن الكفارة وجبت في المعقودة بالنص ثم قال الشافعي عمن الغموس معقودة لانها مقصودة يقال عقدت على قلبي أي قصدت قال * عقدت على قلبي بان أترك الهوى * فكان معنى قوله تعالى عقدتم الايمان عزمتم وقصدتم وقلنا العقد ربط اللفظ باللفظ لا يجاب حكم وهذا انما يتحقق في المنعقدة لانه ربط الجزء بالشرط أو المقسم به بالمقسم عليه لا يجاب الصدق وتحقيقه وهو البر ولان العقد لا يكون بلا انعقاد تقول عقدته فأنعقد كقولك كسرتة فأنكسر وهي تتحقق في المنعقدة لانها تنعقد لما شرع له العزم وهو البر لا في الغموس لانها لم تنعقد لما شرع له العزم ولان الله تعالى جعل الايمان مفعولة العقد وانما تكون مفعولة العقد اذا انعقدت به كما تقول عقدتم البيع والانعقاد يكون باللفظ دون القصد وانما القصد سببه ولان ضد العقد الحل تقول العرب يا عقدا كرحلا وانما يتصور الانعقاد فيما يتصور فيه الحل والمنعقدة تتحل بالحنث فتععدم وضد العقد الذي هو القصد السهل والحل فلما لم يعد المقصد بالحنث الذي هو حل دل انه حين وجد لم يكن عقدا حقيقة بل كان مجازا وكان غيره حقيقة (والنكاح للوطء دون العقد) لانه وضع في الاصل للضم قال * أنكحت صم حصاها خف يعله * أي ضمت والضم متحقق في الوطء لما يحصل من معنى الاجتذاب بينهما عند ذلك الفعل ولهذا سمي جماعا فاما العقد فأنما يسمى نكاحا لانه سبب للضم فكان للوطء حقيقة والعقد مجازا فيحمل على الوطء الا اذا تذرجه عليه حتى ينصرف الى الوطء دون العقد لوقال لزوجته ان نكحتك فكداحتي لوأبانهما تزوجهما لم يحنث ما لم يطأها وكذا لو قال لاجنبيه ان

المجازي لانه مستعار والمستعار لا يراحم الاصل (فيكون العقد لما ينعقد دون العزم) أي يكون العقد المذكور في قوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم بما عقدتم الايمان محمولا على ما ينعقد وهو المنعقدة فقط لانه حقيقة هذا اللفظ دون معنى العزم حتى يشمل الغموس والمنعقدة جميعا لانه مجاز والمجاز لا يراحم الحقيقة وتحقيقه أن العزم ثلاث لغو وغموس ومنعقدة فاللغو أن يحلف على فعل ماض كاذبا بانائه حق ولا اثم فيه ولا كفارة والغموس أن يحلف على فعل ماض كاذبا بعد اوفيه الاثم دون الكفارة عندنا وعند الشافعي رجه الله فيه الكفارة أيضا والمنعقدة أن يحلف على فعل آت فان حنث فيه يجب الاثم والكفارة جميعا بالاتفاق وذلك لان الله تعالى ذكر هذه المسئلة في موضعين فقال في سورة البقرة لا يؤاخذكم الله بالغفوي ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وقال في سورة المائدة عوضه ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته الآية فالشافعي رجه الله يقول بأن قوله بما عقدتم الايمان معناه ومعنى بما كسبت قلوبكم واحد فيشمل كلا الآيتين الغموس والمنعقدة جميعا والمؤاخذة في المائدة مقيدة بالكفارة فتحمل عليها المؤاخذة المطلقة المذكورة في البقرة فيكون الاثم والكفارة في كليهما فيطبق بين الآيتين بهذا النمط ونحن نقول ان معنى العزم والكسب مجاز في قوله تعالى بما عقدتم الايمان والحقيقة هو المنعقدة فقط فآية المائدة تدل على أن الكفارة في المنعقدة فقط بخلاف ما كسبت قلوبكم في البقرة فانه عام للغموس والمنعقدة جميعا والمؤاخذة فيها مطلقة فتصرف الى الفرد الكامل وهو المؤاخذة الاخرية فيكون الاثم في الغموس والمنعقدة جميعا هذا هو غاية التصر في هذا المقام وسيجيء هذا في بحث المعارضة أيضا ان شاء الله تعالى (والنكاح للوطء دون العقد)

المذكورة في المائدة (قوله في كليها) أي الغموس والمنعقدة (قوله فيطبق) أي الشافعي رجه الله (قوله فيها) أي في البقرة (قوله مطلقة) أي غير مقيدة بالكفارة (قال للوطء الخ) فيه أن هذا يخالف لما ذكر في المدارك في تفسير سورة الاحزاب انه لم يرد لفظ النكاح في كتاب الله تعالى الا في معنى العقد لانه في معنى الوطء الا أن يقال ان المذكور في المدارك قول المفسرين والمذكور هو ما قول

الفقهاء فلا يخالف (قوله أي يكون الخ) إجماعاً إلى أن قول الماتن والشكاخ الخ معطوف على قوله العقد (قوله محمولا على الوطء الخ) فالعنى ولا تنكحوا ما وطئ آباؤكم (١٦٠) وطأ حلالاً أو حراماً وأما حرمة مفقودة الأب بغير وطء فبالإجماع كذا قال

نكحتك فكذلك ينصرف إلى العقد دون الوطء . ولهذا قلنا في قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم أن
المسارحة الوطء وهو مطلق فلا يقيد بالحلال والشافعي يحمله على العقد واجبة عليه ما بينا والقرء
للحيض دون الاطهار لأن القرء للحيض حقيقة والاطهار مجاز لأنه مأخوذ من القرء الذي هو الجمع كقوله
* هبنا اللون لم تقرأ أجنبنا * أي لم تجمع إلى رحها وهو في الحيض لأن الحيض اسم لمجتمع في نفسه
ففسد الدم لا يكون حيضاً حتى يدوم مدة فاما الطهر فليس بشئ مجتمع ولكن جاز اجتماع دم الحيض
لأنها مجتمع وقت الطهر ثم تدرق وصف به مجاز للمجاورة أو من القرء الذي هو الانتقال يقال قرأ النجم إذا
انتقل من مكان إلى مكان والانتقال في الحيض لأن الدم ينتقل من الرحم إلى الخارج (س) هذا تناقض
لأنك بينت قبل هذا أنه مشترك فكان حقيقة فيهما (ج) هو للحيض في قول الجمهور وعند أي عبيدة
ويونس وابن السكيت أنه يصلح للحيض والاطهر ولا ينتظمهما جلة فأورد في الموضعين على اعتبار القولين
ولهذا قالوا فمن قال لعبد وهو معروف النسب من غيره وولد له هذا ابنه يعتق عملاً بحقيقته
لأنه كان إذا نسب قد ثبت من زيد ويشتر من عمر وفيكون المقر مصداقاً في حق نفسه وقد أشار محمد في
الدعوى والعناق أن الأم تصير أم ولده وقال أبو حنيفة في رجل له أمة فولدت ثلاثة أولاد في بطون
مختلفة فقال المولى أحدهم ولدي ثم مات قبل البيان أنه يعتق من كل واحد ثلثه كأنه قال أحدهم ولده
حرو لم يعين ما يصيب الأوسط والأخير من قبل أمهما لأن الإصابة من قبل الأم بمنزلة المجاز بالنظر إلى
الإصابة من قبل الإيجاب إذ في كل واحد منهما ثبت الحكم بواسطة الغير فلم يعتبره أبو حنيفة عند قسام
الحقيقة وقاد يعتق كل الأصغر ونصف الأوسط وثلث الأول لأن الأول لاحظ له الأمن إيجاب المولى
ويحتمل أن يصيب الآخران من قبل الأم فيعتق كل الأصغر لأنه ليس له حالة الحرمان ونصف الأوسط
لأنه يعتق في حالين إن عناه أو لا كبر وورق في حال وأحوال الإصابة حالة واحدة وثلث الأول لأنه يعتق في
حال وورق في حالين وأحوال الحرمان أحوال وقال في الجامع في رجل له عبد ولعبد ابن ولابنه ابنان ولدا
في بطنين وكلهم يولد لثله فقال في محنته أحدهم ولده ولدي ومات بلا بيان فعند أي حنيفة رحمه الله يعتق
من كل واحد ربعه كالمولود أحدهم ولده حرو وعندهما يعتق من الأول ربعه لأنه يعتق في حال وورق في
ثلاثة أحوال ومن الثاني ثلثه لأنه يعتق في حالين وهو ما إذا عناه أو أباه وورق في حالين وهو ما إذا عني
الأصغرين وأحوال الإصابة حالة ومن كل واحد من الأصغرين ثلاثة أرباعه لأن أحدهما حر بكل حال
والآخر يعتق في ثلاثة أحوال وورق في حال وهو ما إذا عني أخاه وأحوال الإصابة حالة فيعتق نصفه
فجعل للأصغرين عتق رقبة ونصف فيصيب كل واحد منهما ثلاثة أرباعه ولو كان لابن العبد ابن يعتق من
الأول ثلثه ومن الثاني نصفه ومن الثالث كله لاحتمال النسب ولو كان تحريراً لعنتق من كل واحد ثلثه
وعتق الأولاد باعتبار أن الأب ملك ولده لا باعتبار السراية لأن حرية الأب لا تستلزم حرية الولد
(ويستحيل اجتماعهما مرادين بالمفظ واحد) لاستحالة أن يكون اللفظ الواحد مستعملاً في موضوعه

الطحاوى (قوله وهو الخ) أي الضم انما يكون بالوطء
حلالاً كان أو حراماً (قوله والعقد مجاز الخ) فيه أنه
لا يجرم يكون العقد معنى
مجازاً بالشكاخ فإنه ذكر في
كتب اللغة كلا المعنيين
في الصراح نكاح مجامعت
كردن وعقد زنا سوى
فتأمل (قوله بالعكس) أي
حقيقة النكاح العقد
والوطء مجاز (قوله على
معناه المتعارف) أي العقد
(قوله فلا يثبت) أي
الشافعي رحمه الله (قوله
نحمله على حقيقته الخ)
يحدثه أن المعنى اللغوي
في لفظ النكاح مهجور شرعاً
والمهجور الشرعي كالمهجور
العرفي فلا يصح إرادة
المعنى اللغوي من النكاح
فإن الحقيقة العرفية
الشرعية مقدمة على
الحقيقة اللغوية على
ما سيبيء اللهم إلا أن
يقال إن كون العقد حقيقة
شرعية للفظ النكاح إنما
استنبطه الفقهاء من
إطلاق الشرع ولا يثبت
في وقت ورود الآية التكرية
(ولا تنكحوا ما نكح
آباؤكم) فتأمل (قال
ويستحيل الخ) فإن قلت
أن دعوى الاستحالة ممنوعة

بل الاجتماع ممكن قلت المراد بالاستحالة عدم الجواز (قال اجتماعهما) الضمير راجع إلى الحقيقة والمجاز بإرادة من
المعنى الحقيقي والمجازي على طور صنعة الاستخدام فإن الحقيقة والمجاز يطبقان على المعاني أيضاً

(قوله من تمة السابق) فإنه من أحكام الحقيقة والمجاز (قوله حال كونهما الخ) إيماء إلى أن قول المصنف مرادين حال (قوله بأن يكون كل منهما الخ) أي لا المجموع من حيث المجموع ولا واحد منهما واحتزبه عن الكناية فإن مناط الحكم في الكناية انما هو المعنى الثاني كذا في التلويح (قوله وتزيد السبع والرجل الخ) أحدهما بسبب أنه موضوع له وثانيهما بسبب أنه مناسب للوضع له (قوله وان كان الخ) كلمة ان وصلية (قوله حيث الخ) مكانية (قوله تكون الحقيقة الخ) كاستعمال وضع التقدم في الدخول (قوله كما سيأتي) أي في المتن في بحث ما اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان (قوله ولا في امتناع الخ) أي لا نزاع في امتناع الخ ووجه الامتناع أن اللفظ موضوع للمعنى الحقيقي وحده فاستعماله في المعنيين استعمال في غير ما وضع له فكيف يكون حقيقة ومجازا معا تأمل (قوله بحيث الخ) متعلق بالاستعمال (قوله بحسب احتمال اللفظ الخ) فإن اللفظ يحتمل المعنى الحقيقي والمجازي عند عدم القرينة ووجودها (قوله كما سيأتي) أي في المتن من أن الحربي اذا قال للامام أمونا على أبنائنا يدخل فيه (١٦١) أبناء الأبناء أيضا لا لارادة فان الارادة

انما هي للأبناء بل لأجل الشبهة في حقن الدم فلا احتياط في حفظ الدم يدخلون بلا ارادة (قوله للاستحالة العقلية) فان المعنيين المجازي والحقيقي اذا أريدوا باستقلالهما فاللفظ اما حقيقة فقط أو مجاز فقط وهذا ان الشقان باطلان لبطلان الترجيح بلا مرجح فان اللفظ مستعمل في كل واحد من الموضوع له وغيره وأما أنه ليس بحقيقة ولا مجاز وهو أيضا باطل فان اللفظ المستعمل منحصر فيهما وأما أنه حقيقة ومجاز معا وهو باطل فتأمل (قوله لعدم العرف الخ) فان العرف شاهد بان اللفظ اذا استعمل بلا قرينة صارفة يتبادر منه المعنى الموضوع له لا غير وان كان هناك قرينة صارفة

مستعار في موضع آخر غير موضوعه في حالة واحدة بل اذا أريد أحدهما تحيى الآخر (كما استحال أن يكون الثوب الواحد على اللابس ملكا وعارية في زمان واحد) والراهن اذا لبس المرهون المستعار من المرتهن فانما يلبسه بجهة الملك لأنه المطلق الانتفاع وانما المنع لحق المرتهن وقد زال بالاذن في الانتفاع اذا اعارة لم تصح لانها تغليب المنافع بغير عوض والمرتهن ليس بمالك للنفقة والتملك من غير المالك محال على أن المستحيل هو الانتفاع بجهة الملك والعارية معا ولم يوجد هنا لان الراهن انما ينتفع بجهة العارية لو صححت والا فبجهة الملك

من تمة السابق أي يستحيل اجتماع المعنى الحقيقي والمعنى المجازي حال كونهما مرادين بلفظ واحد بأن يكون كل منهما متعلق الحكم كأن تقول لا تقتل الأسد وتزيد السبع والرجل الشجاع معا وان كان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال مجازا وقد صححه الشافعي رحمه الله حيث يمكن الجمع بينهما كما في هذا المثال بخلاف ما اذا لم يمكن كالوجوب والاباحة في الامر ولا نزاع في جواز استعمال اللفظ في معنى مجازي تكون الحقيقة من أفرادها على سبيل عموم المجاز كما سيأتي ولا في امتناع استعماله في المعنى الحقيقي والمجازي معا بحيث يكون اللفظ متصفا بكونه حقيقة ومجازا معا وكذا النزاع في جواز اجتماعهما بحسب احتمال اللفظ اياهما أو بحسب تناول الظاهر في شبهة من غير الارادة كما سيأتي وانما النزاع في ارادتهما معا باستقلالهما فعنده يجوز وعندنا لا يجوز فقيل للاستحالة العقلية وقيل لعدم العرف والاستعمال والمصنف رحمه الله أورد في ذلك تغليبا تشبيها العقول بالمحسوس فقال (كما استحال أن يكون الثوب الواحد على اللابس ملكا وعارية في زمان واحد) يعني أن اللفظ للمعنى بمنزلة اللباس للشخص والمجاز كالثوب المستعار والحقيقة كالثوب المملوك فكأن استعمال الثوب الواحد في حالة واحدة بطريق الملك والعارية جميعا محال كذلك استعمال اللفظ الواحد بطريق الحقيقة والمجاز محال والوضح في المثال أن يقول كما استحال أن يلبس الثوب الواحد اللابس أحدهما بطريق الملك والآخر بطريق العارية ليكون اللفظ بمنزلة اللباس والمعنيين بمنزلة اللابسين والحقيقة والمجاز بمنزلة الملك والعارية ولا يقال ان الراهن اذا استعار الثوب المرهون من المرتهن ولبسه يصدق عليه أنه لبسه بطريق الملك والعارية جميعا لانا نقول ان لبسه هذا ليس بطريق العارية لان المرتهن لم يملك الثوب حتى يعيره الراهن

(٣١ - كشف الاسرار أول) يتبادر غير الموضوع له لاهو (قوله كذلك استعمال الخ) اعترض عليه من جانب الشافعي رحمه الله باننا نجعل اللفظ عند ارادة المعنى الحقيقي والمجازي حقيقة ومجازا بالكون استعماله فيهما بمنزلة استعمال الثوب بطريق الملك والعارية بل نجعله مجازا فقط فإنه مستعمل في كل واحد وهو غير الموضوع له فتأمل (قوله والوضح الخ) لان اللفظ لما صار بمنزلة اللباس فالله في بمنزلة اللابس ولما كان المعنى اثنين أي الحقيقي والمجازي فاللابس صار اثنين فلا يصح التشبيه الذي في المتن لانه أخذ فيه وحدة اللابس اللهم الا أن يقال ان هذا التشبيه ليس في جميع الاشياء بل في نفس الاستعمال لا غير فيصيح وبالله أشار الشارع رحمه الله بقوله فكأن استعمال الخ ولذا قال الشارع رحمه الله ههنا والوضح الخ ولم يقل والصواب تأمل (قوله أن يلبس) أي في زمان واحد (قوله اللابس الخ) وكل واحد منهما يلبسه بكاله (قوله والمعنيين بمنزلة الخ) فالمعنى الحقيقي بمنزلة اللابس بحكم الملك والمعنى المجازي بمنزلة اللابس بحكم العارية (قوله يصدق عليه الخ) فقولكم فكأن استعمال الخ مردود (قوله حتى يعيره الراهن) أي حتى يعير

المرتبه الثوب الراهن (قوله ولكنه بطريق الملك) والدليل عليه انه لو ملك في يد الراهن ملك غير مضمون المرتبه لم يسقط عن دين
 الرهن شيء (قوله كان مانعا) أي من استعمال الموهون (قوله فاذا أزاله الخ) أي اذا أزال المرتبه حقه باجازه الاستعمال عا دحق
 المالك أي الراهن (قوله لا تظهر الخ) لتعلق حق المرتبه (قوله في تفرعات هذه المسئلة) أي استحالة ارادة المعنى الحقيقي والمجازي
 معا ثم اعلم أن المصنف عنون التفرعات بقوله حتى لان ترتبها على هذه المسئلة ثم تفرعاتها ونحوه الشيء غاية كذا قيل (قوله ان لفظ المولى
 الخ) ليس المراد لفظ المولى بدون الاضافة كما يتوهم من ظاهر العبارة فان حقيقة لفظ المولى المعنى سواء أعتقه حرا لاصل أو المعنى
 فهو ليس بمجاز في معنى المعنى قبل (١٦٣) المراد ههنا لفظ المولى اذا كان مضافا كان يقال مولى زيد مثلا

كذا في التلويح (قوله
 مجازا) لوجود الملايسة
 (قوله تبطل الوصية) فان
 عموم المشترك باطل (قوله
 لان الوصية الخ) توضيحه
 أن الوصية للمولى وهي
 صيغة الجمع وأقل الجمع في
 الوصايا اثنان فصار الموصي
 له اثنين فكل واحد منهما
 استحق نصف المال الذي
 دخل في الوصية وهو الثلث
 فان كان له مولى واحد
 استحق نصفه ورد النصف
 الباقي منه الى وريثة الموصي
 (قوله الا اذا لم يكن الخ)
 فان قلت اذا كان المعتق
 واحدا ومعتق المعتق
 اثنين يجب أن يجعل هذا
 الكلام على معتق المعتق
 لان في هذا الجمل عملا
 بصيغة الجمع قلت ان صحة
 عموم في الوصية لا تتوقف
 على تحقق الافراد بل على
 امكان الافراد كذا قيل
 (قوله يستحق الخ) لان
 الحقيقة متعذرة حينئذ

(حتى ان قلنا الوصية للمولى لا تتناول مولى المولى واذا كان له معتق واحد يستحق النصف) أي اذا أوصى
 حرا لاصل لمواليه بثلث ماله وله معتق واحد ومولى مولى كان نصف الثلث لمولاه لان للثني حكم الجمع في
 الارث والوصية والنصف الباقي مردود الى الورثة ولا يكون لمولى مولاه لان الحقيقة وهي المعتق حيث
 صار منعا عليه لاحيائه حكما بالاعتاق فهو ازاله الرق الذي هو أثر الكفر وهو موت حكما بالنص أريدت
 بهذا اللفظ حتى استحق النصف فلا بد من حمل محته مولى المولى لانه مجاز اذا اسفل في الحقيقة مضاف
 الى الذي أعتقه دون الذي أعتق من أعتقه لانه لم يعتق الا على أباه حقيقة وانما وجد منه التسبب بان
 أعتق الاول حتى قدر الاول على اعتاق الثاني فسمى مولاه مجازا لوجود الاتصال من حيث السببية
 فلم يثبت مع الحقيقة حتى لو لم يكن له معتق كانت الوصية لمولى المولى لتعين المجاز الا ترى أن الاسم
 المشترك لا عموم له حتى لو أوصى لمواليه وله معتقون ومعتقون تبطل الوصية ولا تغاير هنا باعتبار اصل
 الوضع لكنهما اختلفا سقط عموم فالحقيقة والمجاز مختلفان وقد تغاير باعتبار أصل الوضع فالولى
 أن لا يجتمعا (ولا يلحق غير النحر بالنحر) في الحد حتى يحد في النحر بشرب قطرة ولا يحد بسائر المسكرات
 ما لم يسكر لان الحقيقة وهي التي من ماء العنب اذا غلا واشتد أريدت بالنص الوارد في وجوب الحد بشربها

ولكنه بطريق الملك لان حق المرتبه كان مانعا فاذا أزاله عا دحق المالك الى أصله ويمكن أن يكون
 بطريق العارية فقط لانه لا تظهر غمرة الملك فيه من البيع والهبة وغيره ثم شرع المصنف في تفرعات هذه
 المسئلة يقال (حتى قلنا ان الوصية للمولى لا تتناول مولى المولى واذا كان له معتق واحد يستحق النصف)
 وتحقيقة أن لفظ المولى مشترك بين المعتق بلا واسطة والمعتق بلا واسطة وقد يطلق على معتق المعتق
 وكذا معتق المعتق مجازا فاذا أوصى رجل لمواليه وله معتق ومعتق جميعا تبطل الوصية ما لم يبين أحدهما
 دفعا للاشتراك وان لم يكن له معتق بكسر الشاء بل معتق ومعتق المعتق على ما هو وضع مسئلة المتن يستحق
 المعتق ولا يستحق معتق المعتق لان المولى الى حقيقة في المعتق ومجاز في معتق المعتق فلا يجتمع المجاز مع
 الحقيقة فان كان له معتق واحد يستحق نصف الثلث لان الوصية انما تنفذ في الثلث وأقل الجمع في
 الوصية اثنان فيكون النصف الباقي من الثلث مردودا الى وريثة الموصي ولا يكون لمعتق المعتق شيء الا اذا
 لم يكن المعتق بلا واسطة حينئذ يستحق معتق المعتق ما أوصى به (ولا يلحق غير النحر بالنحر) تفرع ثان
 وعطف على قوله ان الوصية يعني لا يلحق غير النحر من أخواتها وهي الطلاء ونقيع التمر ونقيع الزبيب
 ونحوه من سائر المسكرات بالنحر من حيث الحرمة وإيجاب الحد فان في النحر يجب الحد بشرب قطرة منها
 وتحرم قطرة منها من غير أن يصل الى حد السكر وغيره لا يحرم ولا يستوجب الحد ما لم يسكر والنحر هو

فجعل الكلام على المجاز (قوله الطلاء) هي عصير العنب يطبخ فيه ذهب أقل من ثلثه ويصير مسكرا وسمى
 بالطلاء لقول عمر رضي الله عنه ما أشبه هذا بطلاء البعير وهو القطران الذي يطلى به البعير الجربان (قوله ونقيع التمر) هذا هو
 السكر وهو التي من ماء الرطب اذا اشتد وقذف بالزبد (قوله ونقيع الزبيب) وهو التي من ماء الزبيب بشرط أن يقذف بالزبد بعد
 الغليان (قوله بالنحر) متعلق بالمتن في قوله لا يلحق وكذا قوله من حيث (قوله بشرب قطرة منها الخ) لقوله عليه السلام من شرب
 النحر فاجلدوه كما أخرجه أبو داود والنسائي (قوله وغيرها) أي غير النحر (قوله التي) بكسر الراء وتشديد الياء أي الخام الغير
 المطبوخ والعنب دانه انكسر

(قوله اذا غلا) أي جازأ (قوله واشتد) أي بحيث صار قابلا للاسكاد (قوله وقذف بالزبد) أي رمى بالرغوة وأزالها فانكشفت عنه وسكن وانما اعتبر القذف بالزبد لانه كمال الاستداد والغليان هذا عند أبي حنيفة رحمه الله وأما عندهما فإذا اشتد صار خراولا يشترط القذف بالزبد كذا قال البرجسدي (قوله المنقع) في الصراح انتفاع ترهادن ميوه ودار وبخرآن يقال دواء منقع (قوله والشافعي الخ) ويوافقه الامام محمد رحمه الله قال ان جميع الاشربة المسكرة حرام قليلها وكثيرها فانخر امام موضوع لما خامر العقل فيم الكل أو يكون المراد بالخر في الآية على سبيل عموم المجاز ما خامر العقل بدلالة الاحاديث المروية في الصحاح لما كثر ما أسكر الجرة منه فالجرة منه حرام فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولذا أفنى المشايخ بقول الامام محمد رحمه الله (قوله باعتبار أنه الخ) لما في صحيح البخاري من أن سيدنا عمر رضي الله عنه قال في خطبته على منبر الرسول عليه الصلاة والسلام انخر ما خامر العقل قال في غاية البيان يقال خامره أي خالطه وقال سليمان الجمل في حاشية تفسير (١٦٣) الجلالين سميت الخمر خرا لانهما خامرا العقل أي تخالطه وقيل لانها

أى تخالطه وقيل لانها تستره وتغطيه (قوله على ماسبق) أي على قوله ان الوصية الخ (قوله وقال) أي الامام أبو يوسف والامام محمد رحمه الله تعالى

(قوله فيتناولهم) أي لعموم المجاز (قوله على ما قبله) أي على قوله ان الوصية الخ (قوله ومجاز في الجماع) وان قيل ان الخصم يمنع كونه مجازا في الجماع بل يقول انه مشترك بين اللس باليد والجماع قلت هذا لا ينفعه فانه يلزم حينئذ عموم المشترك وهو أيضا ممنوع عندنا (قوله يقول الخ) كما نقله الغزالي عن الشافعي كذا قيل (قوله فيعمل تيمم الخ) وابن مسعود لما لم يجز التيمم للجنابة فاحتج عليه أبو موسى الأشعري رضي الله عنهما بهذه

فبطل غيرها وهو سائر المسكرات لكونه مجازا فيه لاتصال بينهما من حيث مخامرة العقل (ولا يراد بنو بنيه بالوصية لابنائهم) وله بنون وبنو بنين لان الحقيقة مرادة فينبغي المجاز (ولا يراد اللس باليد في قوله تعالى أولامستم النساء) لان المجاز وهو الجماع مراد بالاجماع بهذا النص حتى جاز التيمم للجنب فبطلت ارادة الحقيقة ونقل الغزالي عن الشافعي أنه قال أجل آية اللس على اللس والوطء جميعا وهو خلاف السلف لان عليا وابن عباس والحسن رضي الله عنهم في جماعة جعلوها على الجماع وعمر وابن مسعود في جماعة التي من ماء العنب اذا غلا واشتد وقذف بالزبد فان لم يكن نيأ بل كان مطبوخا أو كان من غير العنب كالتمر والحنطة والعسل والزبيب المنقع في الماء لا يسمى خرا ولا يأخذ حكمها والشافعي رحمه الله يسمي كلها خرا باعتبار انه مشتق من مخامرة العقل وهو يم الكل (ولا يراد بنو بنيه في الوصية لابنائهم) عطف على ماسبق وتفريع ثالث أي اذا أوصى أحدا لابناءه زيدوه بنون وبنو بنين يدخل في الوصية الابناء ولا يدخل فيه أبناء الابناء لان لفظ الابن حقيقة في الابن ومجاز في ابن الابن فلا يجتمع مع الحقيقة وقال لا يدخل أبناء الابناء أيضا لان اللفظ يطلق عليهم فيتناولهم باعتبار الظاهر (ولا يراد اللس باليد في قوله تعالى أولامستم النساء) عطف على ما قبله وتفريع رابع وذلك لان لامستم حقيقة في اللس باليد ومجاز في الجماع فالشافعي رحمه الله يقول ان كليهما مراده ههنا لان الله تعالى قال أولامستم النساء فلم يحدد واما فقيموا صعيدا طبيا فان كان اللس باليد فالتيمم فيه لاجل الحدث فيكون لمس النساء ناقضا للوضوء وان كان اللس بالجماع فالتيمم فيه لاجل الجنابة فيعمل تيمم الجنب بهذه الآية ونحن نقول ان المجاز ههنا مراد بالاجماع بيننا وبينكم فلا يجوز أن ترداد الحقيقة أيضا لاستحالة الجمع بينهما فلا يكون اللس باليد ناقضا للوضوء حتى يكون التيمم خلفا عنه بل انما هو خلاف عن الجنابة فقط فالأمثلة الثلاثة لا اول الحقيقة فيها متعينة فلا يصار الى المجاز والمثال الاخير المجاز فيه متعين فلا يصار الى الحقيقة وهذا معنى قوله (لان الحقيقة فيما سوى الاخير والمجاز فيه مراد فلم يبق الا آخر مرادا) أي المعنى الحقيقي في الأمثلة الثلاثة الاول والمعنى المجازي في المثال الاخير مراد فلم يبق المعنى الا آخر أعني المجاز في الاول والحقيقة في الاخير مراد على ما حررناه ولمافرغ عن التفريعات شرع في رد اعتراضات ترد على هذه القاعدة

الآية لجواز التيمم للجنب وقبلها ابن مسعود فانفق على أنه يحل التيمم للجنب بهذه الآية فالمراد باللامسة الجماع كذا قال بجر العالوم (قوله ان المجاز) أي الجماع (قوله بيننا وبينكم) لما قال صاحب التفسير ان المجاز ههنا مراد بالاجماع فورد عليه ان الانسجام ان بعض الصحابة كان العاص يردون باللامسة اللس باليد ولا يجوزون التيمم للجنب فابن الاجماع فزاد الشارح لفظ بيننا وبينكم ايماء الى أن المراد ليس الاجماع الاصطلاحي بل الاتفاق بيننا وبين الشافعي رحمه الله فانه حمل اللامسة على اللس باليد والجماع كليهما (قوله فلا يكون الخ) لان الشافعي رحمه الله يوجب على كونه لمس النساء باليد ناقضا للوضوء بهذه الآية وقد عرفت أن المعنى الحقيقي ليس بمراد فيها (قوله بل انما هو) أي التيمم (قوله الحقيقة) أي المعنى الحقيقي (قوله والمثال الاخير) أي قوله تعالى أولامستم النساء (قوله في الاول) أي في الأمثلة الثلاثة الاول (قوله في الاخير) أي في المثال الاخير (قوله على هذه القاعدة) أي استحالة ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا

(قوله بالخ) ويحتاجان أن يستأمن على أبنائه أنما يستأمن لابطاع التمسك لهنه قريته على أن المراد بالابناء مطلق الفروع فيتناول
الابناء أبناء الابناء على سبيل عموم المجاز وقس عليه الاستئمان على الموالى (قال لان ظاهر الاسم الخ) يعنى ان ظاهر اسم الابناء والموالى
يسبب اطلاقه على أبناء الابناء وموالى الموالى صار شبهة أى امر ايشابه الحق فيثبت الامان بمحقن الدم فان الاصل في الدماء أن تكون
محفوظة أى محفوظة (قوله لأنه) (١٦٤) أى الفرع (قوله يطلق عرفا الخ) فان معتق المعتق للرجل ينسب اليه

مجازا لانه سبب لعنقه
باعثا له الاول (قوله يدخلون
الخ) فان الامان ثبت
بالشبهة أيضا (قال لان ذا)
أى الدخول (قوله للذكور)
أى الشئ المذكور (قوله
هذا) أى التناول الظاهرى
والتبعية (قوله في
الاطلاق) أى في اطلاق
الاسم (قوله وان كانوا
فروع الخ) فان لفظ الاب
يطلق أصالة على الاب
وانما يطلق على الجسد
للابسة فصاعدا اطلاق

فروع وكذا لفظ الام يطلق
على الام أصالة وانما يطلق
على أم الاب أو أم الام
للابسة فصاعدا (قوله
ولكنهم الخ) فيه أن
الأصلية في الخلقة لا ينافى
التبعية في الامان فالظاهر
مارواه الحسن عن الامام
أبي حنيفة رحمه الله أن
الأجداد والجدات يدخلون
في أمان الاب والام كذا
قال بحر العلوم رحمه الله
(قوله فكيف يتبعونهم)
أى الأجداد والجدات
الآباء والامهات (قوله
وانما تسرى الخ) دفع دخل
مقدر وهو أن المكاتب

على المس باليد وغيرهما ممدون الجماع (وفي الاستئمان على الابناء والموالى يدخل الفروع لان ظاهر
الاسم صار شبهة) هذا جواب اشكال بيانه أن الكافر اذا استأمن على بنيه يدخل بنوه وبنو بنيه في
رواية ولو استأمن على مواليه يدخل في الامان مواليه وموالى مواليه استحسانا وفيه جمع بين الحقيقة
والمجاز فأجاب بان اسم الابناء والموالى من حيث الظاهر يتناول الفروع لأن الحقيقة تقدمت على
المجاز في كونها مرادة الحقيقة حقيقي بان ترادف في مجرد تناول الاسم ظاهرا شبهة لان الشبهة ما يشبه
الثابت لا عين الثابت وهذا لما كان متناول اللفظ كان مشابها للثابت ولكنه ليس بثابت لكونه غير
مرادو الامان مما ثبت بالشبهات لما فيه من حقن الدم والاصل في الدماء أن تكون محفوظة ولهذا
ثبت بمجرد الاشارة اذا دعاهم الكافر الى نفسه وهي صورة المسألة لاحقيتها ولم تعتبر هذه الشبهة في
الوصية لانها لا تثبت بها (بخلاف الاستئمان على الآباء والامهات) أى لم تعتبر هذه الشبهة الناشئة من
التناول ظاهرا في اثبات الامان للأجداد والجدات اذا استأمن على الآباء والامهات (لان ذا بطريق
التبعية فيلحق بالفروع دون الاصول) أى اذا صارت الحقيقة مرادة فاعتبار الصورة لثبوت الحكم في
محل آخر يكون بطريق التبعية ضرورة فيلحق بالفروع وهم بنو البنين وموالى الموالى دون الاصول
وهم الأجداد والجدات لان فيه جعل الاصل تبعاً والتبع أصلاً وهو عكس المعقول ونقض الاصول

فقال (وفي الاستئمان على الابناء والموالى تدخل الفروع) جواب سؤال مقدر تقريره أن يقال
اذا استأمن الحربى من الامام وقال آمنوا على أبنائنا وموالينا يدخل في الابناء أبناء الابناء وفى
الموالى موالى الموالى مع أن أبناء الابناء مجاز في لفظ الابن وموالى الموالى مجاز في الموالى فيسلم اجتماع
الحقيقة والمجاز فأجاب بأنه انما تدخل الفروع في هذا الاستئمان (لان ظاهر الاسم صار شبهة في حقن
الدم لأنه يدخل في الارادة فالارادة بالذات انما هو للأبناء والموالى بلا واسطة لكن لما كان لفظ الابناء
يتناول ظاهرا لابناء الابناء في قوله تعالى يا بني آدم وكذا لفظ الموالى يطلق عرفا على موالى الموالى فلاجل
الاحتياط في حفظ الدم يدخلون بلا ارادة ويرد على هذا الجواب اعتراض وهو أنه ينبغي أن يعتبر مثل
هذه الشبهة لاجل الاحتياط في حفظ الدم فيما اذا استأمن على الآباء والامهات فيدخل فيه الأجداد
والجدات لان لفظ الآباء والامهات أيضا يتناول بظاهر الاسم للأجداد والجدات فأجاب المصنف
عنه بقوله (بخلاف الاستئمان على الآباء والامهات حيث لا يدخل الأجداد والجدات لان ذا بطريق
التبعية فيلحق بالفروع دون الاصول) يعنى أن هذا تناول الظاهرى انما هو بطريق التبعية للذكور
فيلحق هذا بابناء الابناء وموالى الموالى لانهم فروع في الاطلاق والخلقة جميعا دون الأجداد والجدات
لانهم وان كانوا فروعاً والآباء والامهات في اطلاق اللفظ ولكنهم أصول في الخلقة فكيف يتبعونهم
في اللفظ وانما تسرى الكتابة الى أبيه فيما اذا اشترى المكاتب أباه لانه دخول بالتبعية لانه ليس
هنا لفظ يدخل فيه تعابيل تحقيق الأصل والاحسان فان الحر اذا اشترى أباه يكون حراً عليه بحق الابوة
فاذا اشترى المكاتب أباه يصير مكاتباً عليه ليتحقق صلة كل واحد على حسب حاله وأما حرمة نكاح

اذا اشترى أباه صار الاب مكاتباً عليه فمتى ح الاب مع كونه أصلاً لابن المكاتب (قوله هنا) أى
في الكتابة (قوله بل تحقيقاً للصلة) أى صلة لرحم فان الانسان مأمور بالاحسان لو اديه فهذه السراية بالامر الحكيم لا باعتبار لفظ
يدل عليها فلم يكن هذا من قبيل ما نحن فيه (قوله وأما حرمة الخ) دفع دخل مقدر هو أن الجدات داخل في الامهات في قوله تعالى
يرمت عليكم أمهاتكم حتى جرم نكاح الجدات من هذه الآية فدخل الاصول تبعاً للفروع

(قوله أو يجعل الخ) أي على سبيل عموم المجاز (قوله ثمة) أي في الآية (قائل حافيا) أي طاريا عن النحل (قوله أن يكون حافيا) لأن وضع الشيء في الشيء أن يجعل الشيء ظرفه بلا واسطة كوضع الدارهم في الكيس كذا في التلويح (قوله ومجازاه أن يكون الخ) بدليل صحة النفي فيما إذا كان متنعلا (قوله بكلا الأمرين) أي الدخول حافيا ومتنعلا (قوله وأيضاً الخ) أياء إلى أن ورود السؤال ههنا من وجهين (قوله أن تكون) أي دار فلان (قوله ومجازاه أن يكون الخ) بدليل صحة النفي في غير الملك وعدم صحته في الملك (قوله بكلا الأمرين) أي أي كون دار فلان بطريق الملك وكون داره بطريق الاجارة والعارية (قوله على الملك الخ) أي على الدخول في الدار المملوكة والدار المسكونة (١٦٥) بالاجارة (قوله فإدخال الخ) لأن العرف

شاهد بان المقصود من هذا الحلف منع النفس عن الدخول لا عن مجرد وضع القدم (قوله إذا لم تكن له) أي للحالف (قوله فعلى ما نوى) قال ابن الملك لأنه لو نوى أن لا يضع قدمه حافيا فدخل متنعلا أو ماشيا فدخلها بكالم يحث ويصدق ديانة وقضاء لأنه نوى حقيقة كلامه وهي مستحيلة ولو نوى منه وضع القدم من غير دخول لا يصدق قضاء لأنه مهجور غير مستعمل (قوله من غير دخول) بان اضطجع وقدماه في الدار وباقي الجسد خارج الدار (قوله لم يحث الخ) على ما في فتاوى قاضيخان ومن ههنا ظهر أن المراد من قول المصنف باعتبار عموم المجاز اطلاق المجاز أي كون المعنى المجازي مطلقا غير مقيد بقيد ما وليس

(وانما يقع على الملك والاجارة والدخول حافيا ومتنعلا قبالا إذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان باعتبار عموم المجاز وهو الدخول ونسبة السكنى) هذا جواب اشكال أيضا بأنه أنه إذا حلف أن لا يضع قدمه في دار فلان فإنه يحث إذا دخل دارا يسكنها اجارة أو عارة كالدخول دارا مملوكة ويحث إذا دخلها حافيا ومتنعلا وفيه جمع بينهما لأن دار فلان حقيقة الملك والتي يسكنها باجارة أو عارة مجاز لصحة النفي وقبول الانتفاء بالنفي علامة المجاز ووضع القدم حقيقة فيما إذا كان حافيا ومجاز فيما إذا كان متنعلا فأجاب بان الحث باعتبار عموم المجاز أي صار الملفوظ مجازا عن شيء وذلك الشيء عام لا باعتبار الجمع بينهما وهذا لأن المقصود معتبر في الإيعان ومقصوده من دار فلان نسبة السكنى وهي قيم السكنى بطريق الملك والاجارة والعارية فإذا دخل دارا يسكنها فلان بالملك فأنما يحث لعموم المجاز وهو نسبة السكنى لا للملك حتى لو كان الساكن فيها غير فلان لم يحث وإن كانت مملوكة لفلان لعدم الشرط وهو نسبة السكنى وإن أضيفت إليه باعتبار الملك ومن وضع القدم الدخول لأنه سبب الدخول فذكر السبب وأراد المسبب وهذا لأنه لو وضع القدم ولم يدخل لم يحث فيصير باعتبار مقصوده كأنه حلف أن لا يدخل والدخول عام قد يكون حافيا وقد يكون متنعلا فإذا دخل حافيا لا يحث باعتبار حقيقة وضع القدم بل باعتبار الدخول

الحداد في قوله تعالى حرمت عليكم أمهاتكم فبالاجماع أو دلالة النص أو جعل الامهات بمعنى الاصول ثمة للاحتياط (وانما يقع على الملك والاجارة والدخول حافيا أو متنعلا فيما إذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان) جواب سؤال آخر تقريره أنه إذا حلف شخص لا يضع قدمه في دار فلان فإن حقيقة وضع القدم في الدار أن يكون حافيا ومجازاه أن يكون متنعلا وقد قلتم أنه يحث بكلا الأمرين فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وأيضا حقيقة دار فلان أن تكون بطريق الملك له ومجازاه أن يكون بطريق الاجارة والعارية له وقد قلتم أنه يحث بكلا الأمرين فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز من وجه آخر فأجاب بأنه انما يقع هذا الحلف على الملك والاجارة جميعا وكذا على الدخول حافيا أو متنعلا في قوله لا يضع قدمه في دار فلان (باعتبار عموم المجاز وهو الدخول ونسبة السكنى) فإدخال من قوله لا يضع قدمه لا يدخل وهو معنى مجازي شامل للدخول حافيا أو متنعلا فيحث بعموم المجاز لا بالجمع بين الحقيقة والمجاز وهذا إذا لم تكن له نسبة فان كانت له نسبة فعلى ما نوى حافيا أو متنعلا ماشيا أو راكبا وإن وضع القدم فقط من غير دخول لم يحث لأنه حقيقة مهجورة لا تعمل ويراد من قوله في دار فلان في سكنى فلان وهو معنى مجازي شامل للملك والاجارة والعارية فيحث بعموم المجاز لا بالجمع بين الحقيقة والمجاز لكن يرد عليه أنه ذكر في الفتاوى أنه ان لم تكن تلك الدار سكنى لفلان بل كانت ملكا عاطلة عن السكنى

المراد منه عموم المجاز الاصطلاحي فان من شرطه أن تكون الحقيقة فردا من أفراد المعنى الجاري فلو كان المراد إلزام أن يحث في هذه الصورة (قوله مهجورة) إذ لا يفهم من وضع القدم عرفا الدخول (قوله ويراد الخ) فان الدار لا تعداد ولا تميز لذاتها بل بغض ساكنها كذا في التلويح وفيه أن الدار قد تكون مشوشة فتعادي لذاتها ويمكن أن يقال ان الحلف مع إضافة الدار إلى زيد قرينة على أن مراد الحالف هجران الدار بغض ساكنها فأنما سلم (قوله عاطلة) في منتهى الارب يستعمل العطل في الخلو عن الشيء وإن كان أصله في الخلو عن الخلق (قوله يحث أيضا) أي بالدخول فيها وهذا عند قاضيخان وأما عند شمس الأئمة فلا يحث لانقطاع نسبة السكنى

كون لفظ اليوم مشتقاً
بين النهار ومطلق الوقت
ليس بجديد وإن كان
يشعر به كلام المحيط وأقر به
أعظم العلماء رحمه الله
والأصح أنه مجاز في مطلق
الوقت ترشيداً للجواز على
الاستراك كما تقرّر في
مقرره كذا في التحقيق
(قوله ممتداً) هو ما يصح
فيه ضرب المدة أي يصح
تقديره بمدة كالركوب
فإنه يصح أن يقال ركبت
هذه الدابة يوماً وغير
المتبدل بخلافه كالقدوم
وقال شارح الوفاة إن
المراد بالفعل المتمدّد
يمكن أن يستوعب
امتداده النهار لا مطلق
الامتداد لأنهم جمعوا
التكامل من قبيل غير المتمدّد
ولاشك أن التكامل متمدّد
زماناً طويلاً لكن لا يمتدّد
بحيث يستوعب النهار
عادة وعرفاً (قوله يراد به
الخ) إلا إذا دلّ الدليل
والقرينة على أن المراد
باليوم الوقت كما نقول
أركبوا يوم بانيكم العدو

يبحث أيضا الآن يقال السكني أعم من أن يكون تحقيقاً أو تقديراً (وإنما يبحث إذا قدم ليلاً أو نهراً في قوله عبده حر يوم يقدم فلان) جواب سؤال آخر نقرر به أنه إذا حلف أحد فقال عبدي حر يوم يقدم فلان فالיום حقيقة في النهار ومجاز في الليل وأنتم جمعتم بينهما وقتلتم بانه أن قدم فلان ليلاً أو نهراً بعنق العبد فأجاب بانه إنما يبحث في هذا المثال بالقدم ليلاً أو نهراً (لأن المراد باليوم الوقت وهو عام) أي الوقت معنى مجازي شامل للنهار والليل فيبحث باعتبار عموم المجاز لا باعتبار الجمع بين الحقيقة والمجاز وقيل هو مشترك بين النهار وبين مطلق الوقت فأرى بهنهما معنى الوقت وبالجملة لا يذهبها من بيان ضابطة يعرف بها أنه في أي موضع يراد به النهار وفي أي موضع يراد به الوقت فقبل إذا كان الفعل ممتداً يراد به النهار لأنه زمان ممتد يصلح أن يكون معياراً للفعل وإن كان غير ممتد يراد به الوقت المطلق لأنه يكنى لذلك الفعل جزء من الوقت ولكنهم اختلفوا في أنه أي فعل يعتبر في هذا الباب المضاف إليه أو العامل فالضابطة أنه إذا كانا ممتدين مثل أمرك بيديك يوم ركب زيد يراد باليوم النهار وإن كانا غير ممتدين مثل عبدي حر يوم يقدم فلان يراد باليوم الوقت وإن كان أحدهما ممتداً دون الآخر مثل

(قوله لانه) أى لان النهار زمان ممتد الخ مع أنه معنى حقيقة، للفظ الموم فكان أولى بالارادة

(قوله وان كان) أى الفعل (قوله برأيه الوقت المطلق) أى سواء كان من النهار أو من الليل الا اذا دل الدليل والقرينة على أن المراد باليوم النهار كما تقول عبيد حريم تنكشف الشمس (قوله اذا كانا) أى المضاف اليه والعامل (قوله يراد باليوم النهار) لأن الامر باليد أى الاختيار والركوب ممتدان (قوله يراد باليوم الوقت) لان حرية العبد أى وقوع العتق على العبد وقسودم فلان غير ممتدين وصكاذا وقوع الطلاق على المرأة غير ممتد

(قوله هو العامل) لانه المقصود دون المضاف اليه فاعتبار المقصود أولى من الثاني ~~والثاني هو العامل~~ كذا في شواحي كتب الأصول ويعلم من شرح الوقاية أنه ينبغي أن يكون المراد من اليوم حينئذياً من النهار ترجيح الجانب الحقيقي انتهى (قوله بالاتفاق) فان قلت هذا يناق ما مر آنفاً من الشارح من أنهم اختلفوا في الله أي فعل يعتبر في هذا الباب المضاف اليه أو العامل فاذا وجد الاختلاف فإين الاتفاق قلت ان بعض المشايخ سلكوا مسلك التحقيق ولم يلتفتوا في موضع المضاف اليه وأما أكثرهم فقالوا فيما اذا كان الفعلان غير متدين ما يؤهم أن المعتبر هو المضاف اليه حيث قالوا في مثل قوله أنت طالق يوم أتز وجك ان التزوج مما لا يمتد فلذا نفوه الشارح سابقاً بالاختلاف وهل هذا الاتساع في العبارة وأما فيما الفعلان فيه مختلفان بأن يكون أحدهما ممتداً والآخر غير ممتد فالكل سلكوا مسلك التحقيق واعتبروا العامل ولم يلتفتوا الى المضاف اليه ولذا قال الشارح ههنا بالاتفاق (قوله فانه يكون) أي في هاتين الصورتين (قوله معناه الحقيقي) فان صيغته موضوعة للنذر (قوله غير ممنون) فيكون غير منصرف لاجتماع العلمية والعديل عن الرجب لان المراد الرجب بعينه أي الذي يأتي عقيب اليمين (قوله رجبا) أي بتقنين الانصراف لعدم اجتماع السببين فيه فانه لاعلمية لان المراد ليس الرجب المعين (قوله بالفدية) أي والكفارة (١٦٧)

انقطعت عن الفرات لا باعتبار الجمع بين الحقيقة والجواز (وانما أريد النذر واليمين اذا قال الله على صوم رجب وقوى به اليمين لانه نذر بصيغته عين بموجبه

أمرك ببدل يوم يقدم فلان أو أنت طالق يوم يركب زيد فالمعتبر هو العامل دون المضاف اليه بالاتفاق (وانما أريد النذر واليمين فيما اذا قال الله على صوم رجب) جواب سؤال آخر تقريره أن يقال اذا قال شخص لله على صوم رجب وقوى به النذر واليمين أو قوى اليمين فقط ولم يخطر بباله النذر فانه يكون نذراً ويمينا معا والنذر معناه الحقيقي واليمين معناه المجازي فيلزم الجمع بين الحقيقة والجواز معا حتى قيل يلزم بقواته القضاء للنذر والكفارة لليمين ولهذا قيل انه ينبغي أن يقرأ رجب غير ممنون ليكون المراد رجب هذه السنة لتظهر غرضه في القوات بخلاف ما اذا كان رجبا من العمر فانه لا تظهر غرضه الا عند الموت بالايصاء بالفدية وهذا انما يرد على أبي حنيفة ومحمد رجهما الله بخلاف أبي يوسف رحمه الله فانه عنده نذري الاول ويمين في الثاني وان لم ينو شيئاً أو قوى النذر مع نفي اليمين أو بلا نفيه يكون نذراً بالاتفاق وان قوى اليمين مع نفي النذر يكون يمينا بالاتفاق والاراد انما هو على الوجهين الاولين على مذهبهما فأجاب المصنف بانه انما أريد النذر واليمين جميعاً في هذه الصورة (لانه نذر بصيغته عين بموجبه) وتقريره أن قوله لله على صيغة نذر وهو معناه الموضوع له وكان صوم رجب مثلاً قبل النذر مباح الفعل والترك وبعد النذر صار الفعل واجبا والترك حراماً فيلزم من موجب هذا النذر تحريم المباح الذي هو الترك وتحريم الحلال عين لان الرسول صلى الله عليه وسلم قد حرم ماريه أو العسل على نفسه فسمى الله ذلك يمينا وقال لم تحرم ما أحل الله لك ثم قال قد فرض الله لكم تحلة أيمانكم فعلم أن تحريم الحلال عين فيكون

(قوله وهذا) أي الاراد بلزوم الجمع بين الحقيقة والجواز (قوله بخلاف أبي يوسف رحمه الله) فانه عنده لاجمع بين الحقيقة والجواز (قوله في الاول) أي فيما اذا قوى النذر واليمين (قوله في الثاني) أي فيما اذا قوى اليمين فقط (قوله أو بلا نفيه) أي لم يخطر بباله اليمين (قوله يكون نذراً) أي لا يمينا حتى لزمه القضاء بالقوات دون الكفارة (قوله يكون يمينا) أي لا نذراً حتى لزمه الكفارة دون القضاء

(قوله على الوجهين الاولين) أي ما اذا قوى النذر واليمين أو قوى اليمين ولم يخطر بباله النذر (قوله على مذهبهما) أي على مذهب الطرفين (قال بموجبه) أي بلا لزمه المتأخر والباء للاستعانة (قوله وهو) أي النذر (قوله فيلزم من موجب الخ) فيه أنه لا يلزم من موجب هذا النذر تحريم الحلال الذي هو الترك فانه يكون بالارادة بل انما يلزم منه حرمة وهذه الحرمة بدون الارادة لا تكون يمينا ولا تكون تحريم الصلاة يمينا بموجبه لانه يلزمها حرمة المباحات (قوله وتحريم الحلال عين) فان قلت انه يلزم على هذا أن يكون الطلاق يمينا قلت المقصود أن تحريم الحلال عين شرعاً الا اذا دل الدليل على خلافه وكون الطلاق يمينا بخلاف الاجماع فلا يكون يمينا (قوله قد حرم ماريه أو العسل الخ) روى أنه عليه السلام خلا بمارية في يوم عائشة أو حفصة رضى الله عنهما فاطلعت على ذلك حفصة فعابته فيه فحرم ماريه فنزلت وقيل شرب عسلاً عند حفصة فوطأت عائشة سودة وصفية فقلن له اننا نשמ منك ريح المغافير فحرم العسل فنزلت (يا أيها النبي لم تحرم ما أحل الله لك تبتغي مرضاة أزواجك والله يغفور رحيم قد فرض الله لكم تحلة أيمانكم) أي قد شرع الله لكم تحليل أيمانكم بالكفارة كذا قال البيضاوي والمغافير جمع المغفور بالضم وهو صمغ ذورائحة كريهة كذا في مجمع البحار (قوله فسمى الله ذلك يمينا) قال ابن الملاح في الاستدلال بالآية على أن تحريم المباح عين نظر لان النبي صلى الله عليه وآله وسلم حلف صريحاً فانه قال والله لأقربها على ما ذكر في الكشف فيكون تسمية اليمين بصريح اليمين

(قوله موجبة) يفتح الجيم أي لازما (قوله لامرادا) فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز في الإرادة (قوله يرد عليه) الإرادة نقله صاحب الكشف عن الامام السرخسي (قوله انه) أي ان اليمين (قوله ينبغي أن يثبت الخ) مع أنه لا يثبت بدون النية كما مر (قوله الآن يقال الخ) توضيحه أن تحريم المباح وان كان لازما لهذا النذر لكن سلب عنه معنى اليمين عادة كما سلب معنى اليمين عن عين اللغو عند الشافعي فصار اليمين حينئذ كالحقيقة المهجورة فلذا يحتاج الى النية مثلها (١٦٨) وفيه خدشة تقريرها أن اليمين لما صار داخل تحت الإرادة والنية وهو معنى مجازي والنذر أيضا مراد

فهو كشراء القريب تلك بصيغته تحرير عوجبه) هذا جواب سؤال أيضا بيانه ان هذا الكلام للنذر حقيقة حتى لا يتوقف على النسبة واليمين مجاز حتى يتوقف عليها والحقيقة ما يفهم بلا قرينة والمجاز ما لا يفهم الا بقرينة فاذا أريد به النذر واليمين كان جمعا بين الحقيقة والمجاز فاجاب بأنه نذر بصيغته لان على الايجاب وهو معنى النذر ولهذه الصيغة موجب وهو الوجوب وباعتبار هذا الموجب عين اذا نوى اليمين لان الايجاب المباح يصلح عينا كتحريم المباح وتحريم المباح عين لقوله تعالى لم تحرم ما أحل الله لك ثم قال قد فرض الله لكم تحلة أيمانكم أي قدر الله لكم ما تحلون به أيمانكم وهي الكفارة المقدرة وإيجاب المباح يتضمن تحريم المباح لان قبل الايجاب مباح مباشرة وتركه وبالايجاب يجب مباشرة ويحرم تركه فصلح أن يراد بالنية واذا صار امرادين فلو لم يصم رجبا يجب عليه القضاء باعتبار النذر والكفارة باعتبار اليمين وهذا كما جعلنا شراء القريب اعتاقا باعتبار موجب وهو الملك لا باعتبار ذاته لاستحالة أن يكون الشراء الموجب للملك اعتاقا من بل للملك وهذا لان الشراء علة الملك وملك القريب علة العتق فأضعف العتق الى الشراء بهذه الواسطة (م) ينبغي أن يثبت اليمين بهذه الصيغة بدون النية كما ثبت العتق بغيره بدون النية (ج) ملك القريب علة العتق والعلة توجب المعلول جبرافيت ثبت المعلول فواء ولم ينوه وهذه الصيغة تصلح عينا فلا يعتبر ما لم توجد النية وما ذكره الاسلام عين بموجبه وهو الايجاب مشكل لان موجب الوجوب لا الايجاب ويحتمل أنه سمي الوجوب ايجابا لان الوجوب لما لم يكن الا بالايجاب جعل الوجوب ايجابا مجازا اطلاقا لاسم المقتضى على المقتضى والله أعلم وحرمة الحدات وبنات الابن بالايجاع لا بقوله تعالى حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم فلم يكن جمعا بينهما على أن بعض العراقيين من أصحابنا يجوزون الجمع بينهما في محلين مختلفين وانما يجوز أن يجتمعا بلفظ واحد في محل واحد ولان الأم هو الأصل لغة وأريد بالبنات المنفرد عنه وذا يجمع الكل (وطريق الاستعارة عند العرب الاتصال بين الشئين صورة أو معنى

فيلزم اجتماع الحقيقة والمجاز في الإرادة فلا يلزم القرار على ما عساه القرار ولعله لهذا أشار الشارح الى الضعف وقال الآن يقال الخ (قوله وقيل) القائل صاحب التوضيح (قوله ليس مراد) فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز في الإرادة (قوله فقد دخل النذر تحت الإرادة) فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز في الإرادة فان قيل ان النذر ثابت بنفس الصيغة من غير ارادة فلا عبرة لارادة النذر فكأنه لم يرد الا المعنى المجازي فلا يلزم الجمع قلت انه على هذا لا يمنع الجمع في شئ من الصور اذا المعنى الحقيقي

اليمين موجبا للكلام لامرادا بطريق المجاز ولكن يرد عليه أنه اذا كان موجبا ينبغي أن يثبت بدون النية لان موجب الشئ لا يحتاج الى الية الا أن يقال انها كالحقيقة المهجورة فلذا يحتاج الى الية وقيل ان اليمين هي المرادة من اللفظ والنذر ليس بمراد بل جاء بصيغة اللفظ ولكن هذا انما يصلح اذا نوى اليمين فقط وأما اذا نواها فقد دخل النذر تحت الإرادة وان لم يكن محتاجا اليه وقيل ان قوله لله بمعنى والله بصيغة عين وقوله على صيغة نذر فلا يجتمعان في لفظ واحد (فهو كشراء القريب فانه تلك بصيغته تحرير عوجبه) تشبيه لمسئلة لمدركه توضيحا وتأيدا فان من شرى القريب يكون تملكه باعتبار صيغته لان صيغته موضوعة للملك ولكن يكون تحريرا واعتاقا بموجبه لان موجب الملك مع القرابة هو العتق قال عليه السلام من ملا ذارحم محرم منه عتق عليه والافين الشراء والتحرير منافاة بحسب الظاهر ثم لما فرغ المصنف رحمه الله عن التفريعات شرع في بيان علاقات المجاز فقال (وطريق الاستعارة الاتصال بين الشئين صورة أو معنى) والاستعارة في عرف الاصوليين يرادف المجاز وعند أهل البيان قسم من المجاز

ثبت باللفظ في جميع الألفاظ بلا ارادة فلا عبرة بارادته (قوله الية) أي الى الإرادة (قوله وقيل) القائل شمس الائمة (قوله بمعنى والله) كما قال ابن عباس رضى الله عنهما دخل آدم الجنة فله ما غربت الشمس حتى خرج أي بالله وقال ابن الملك لقائل أن يقول ان الألام انما تنجيء للقسم اذا

كان الموضع موضع تعجب كما في قول ابن عباس رضى الله عنهما وقد نص على ذلك في كتب النحو (قوله فلا يجتمعان) أي فان الحقيقة والمجاز في لفظ واحد بل في كلمتين الا ان هذا لكلام غلب عند الاطلاق في النذر عادة فيعمل على النذر فاذا نوى اليمين والنذر فقد نوى بكل لفظ ما هو محتمل له فتعمل النية (قوله من ملك ذارحم الخ) روى أبو داود عن سمرة عن النبي صلى الله عليه وسلم من ملا ذارحم محرم فهو حر وقوله محرم بالمجر على الجوار والا كان القياس النصب (قال ابن الشيثي) أي المعنى الحقيقي والمعنى المجازي (قال صورة أو معنى) التزديد على سبيل منع الخلو ويجوز أن يكون الاتصال صورة ومعنى معا (قوله البيان) هو علم من علوم البلاغة

(قوله يسمى استعارة) كاستعمال الاسد في الرجل الشجاع لشابهته اياه في الشجاعة (قوله باقسامها) وهي اربعة الكتابة وهي تشبيه شئ بشئ في النفس وترك جميع أركانه سوى المشبه والتخييلية وهي اثبات لازم المشبه به المثلوك للشيء والتصريحية وهو ذكر المشبه به وارادة المشبه والتريحية وهو اثبات ملائم المشبه به للشيء (قوله من علاقات الخمس والعشرين) اطلاق اسم السبب على المسبب كاطلاق الغيث على النبات عكسه كاطلاق النحر على الغيب اطلاق اسم الكل على الجزء كالاصابع على الاامل عكسه كاطلاق الرقبة على الذات اطلاق اسم المزموم على اللازم كالنطق للدلالة عكسه كشدا لالازار للاعتزال من النساء اطلاق اسم المقيد على المطلق كالشعر الذي هو شفة الابل للشفة المطلقة عكسه كاليوم ليوم القيامة اطلاق الاسم الخاص على العام عكسه مثاله ما ظهر حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه نحو (١٦٩) (واسأل القرية) أى أهلها حذف

المضاف اليه للجاروة
كلمة زاب للماء تسمية الشئ
باعتبار ما يؤهل اليه كاطلاق
الفاضل على الطالب
تسمية الشئ باعتبار ما كان
كاطلاق اليتيم على البالغ
اطلاق اسم المحل على الحال
كالكور للماء عكسه نحو
ففي رحمة الله أى الجنة فانها
محل الرحمة اطلاق اسم
آلة الشئ عليه كاللسان
لذكر اطلاق أحد البدلين
على الآخر كالدلم للديبة
اطلاق الشئ المعروف على
واحد منكر اطلاق أحد
الضدين على الآخر
كالصبر للاعنى الزيادة
نحو (ليس كمثل شئ)
الحذف اطلاق النكرة
في الاثبات للعموم نحو
(علمت نفس) أى كل
نفس هذه مقامات المجاز
المرسل فصارت العلاقات

كافي تسمية الشجاع أسدا والمطر سماء) اعلم أنهم اختلفوا أن المجاز موضوع أم لا بعدما اتفقوا أن الحقيقة موضوعة على معنى أن الواضع وضع أن اسم هذا كذا واسم هذا كذا قال بعضهم المجاز موضوع لأنه من باب اللغة لأنه أحد نوعي الكلام فلو لم يكن بوضع الواضع لا يكون من اللغة غير أن الحقيقة بوضع أصلي وهذا بوضع طارئ وقال بعضهم طريقه بوضع أرباب اللغة أى وضع أن عند الاتصال بين الشئتين يطلق اسم أحدهما على الآخر مجازا دون الالفاظ لان اللفظ لو كان موضوعا لكان حقيقة والاتصال بين الشئتين يكون صورة أو معنى لان كل موجود مصور يكون له صورة ومعنى فلا يتصور الاتصال بوجه ثالث أما المعنى فمثل تسمية الشجاع أسدا والبلد جارا للاتصال في معنى الشجاعة والبلادة والمراد المعنى اللازم المشهور حتى لا يسمى البحر أسدا وان كان البحر لازما للأسد وأما الصورة فمثل تسمية المطر سماء فانهم يقولون ما رلنا ناطا السماء حتى أتيناكم أى المطر لاتصال بينهما بصورة اذ كل عال عند العرب سماء والمطر من السحاب ينزل والسحاب عندهم سماء فسموه باسمه مجازا وقال الله تعالى أوجاء أحد منكم من الغائط وهو المطمئن من الارض وسمى الحديث به مجازا لاجاورته لانه يكون في المطمئن من الارض عادة تستر عن أعين الناس وقال انى أرانى أعصر خيرا أى عبالا لانه انما يعصر الغيب ولكنه مشتمل على الثفل والماء والقشر فقد وجد الاتصال بينهما ذاتا

فان المجاز عندهم ان كانت فيه علاقة التشبيه يسمى استعارة باقسامها وان كانت فيه علاقة غير التشبيه من علاقات الخمس والعشرين مثل السبيعية والمسيبية والحال والمحل واللازم والمزموم وغيرها يسمى مجازا مرسل والمصنف رحمه الله عبر عن علاقات المجاز المرسل كلها بقوله صورة وعن علاقة الاستعارة المسماة بالتشبيه بقوله معنى فكانه قال وطريق المجاز وجود العلاقة بين المعنى الحقيقي والمجازى بعلاقات المجاز المرسل أو بعلاقة الاستعارة والاول هو الصورى والثانى هو المعنوى وأرباب الصورى أن تكون صورة المعنى المجازى متصلة بصورة المعنى الحقيقي بنوع مجاورة بان يكون سببها أو علة أو شرطا أو حالا أو عكسها وبالمعنوى أن يكونا متشاركين في معنى واحد خاص مشهور به في العرف (كافى تسمية الشجاع أسدا والمطر سماء) نشر على غير ترتيب الف فان الاول مثال للاتصال المعنوى اذ الرجل الشجاع والهيكل المعلوم كلاهما متشاركان في معنى لازم مشهور مختص بالهيكل المعلوم وهو

(٢٢ - كشف الاسرار اول) يضم هذه مع علاقة الاستعارة وهو التشبيه خمسة وعشرين وهذا بالاستقراء

(قوله متصلا) أى بلا اعتبار اشتراك في معنى ثالث (قوله أن يكونا) أى المعنى الحقيقي والمعنى المجازى (قوله في معنى واحد) ولما كان هذا المعنى أمرا كلياً والكليات لا تحس فسمى هذا الاتصال بالمعنوى (قوله خاص) المراد بالخصوص أن هذا المعنى لازم للاستعار منه وليس ذاتياله وله خصوصية معه بحسب الغالب فلا ينافيه وجوده في غيره كالشجاعة للأسد وانما اعتبر كون ذلك المعنى خاصا بالاستعار منه لانه لو جازت الاستعارة بكل معنى لم يبق للكلام حسن وطلاوة كذا قيل (قوله مشهور به) ليس المراد بالشهرة أن يكون المستعار منه أشهر بذلك المعنى من المستعار له بل المراد أشهر به بذلك المعنى بالنسبة الى غيره من أوصافه فالمستعاره والمستعار منه اذا استويا في ذلك المعنى تصح الاستعارة كفى استعارة الهبة للصدقة وبالعكس فانهم مستويا في الشهرة في كون كل منهما تليكا بغير عوض

(قوله أعني الجرأة) انما فسر الشجاعة بالجرأة لان الشجاعة مختصة بالانسان والجرأة اعم من الشجاعة تشمل الانسان وغيره كذا قيل والجرأة بالضم دل على كذا في الصراح وما في مسير الدائر من أن العام مطلق الجرأة وهو ليس مرادها بقدرته اقتضاء المقام بل المراد جرأة الشجاعة وهو ليس بعام فعلا أفهمه (قوله لعدم الاختصاص) فان الحيوانية ليست مختصة بالاسد (قوله ولا البحر الخ) أي لا يسمى الرجل البحر أسد لعدم الشهرة فان الاسد لا يشتهر بالبحر والبحر يفحتين كندى دهان كذا في الصراح (قوله يتصل الخ) ان أريد بالسحاب السحاب كما يشعر به قول الشارح فيما ساقى يعني السحاب فاتصال المطر بالسحاب اتصال الحال بالحال فان أهل العرف يزعمون أن السحاب محل المطر وان أريد بالسحاب القلاك فاتصال المطر به اتصال المسبب بالسبب فان الاوضاع الفلكية سبب لحدوث المطر كذا قيل (قوله فان العرف الخ) دليل على أن المراد بالسحاب

السحاب (قوله يسمى الخ) ومنه قيل اسقف البيت سماء والانطلال بالكسر سايه افكسندن (قوله هذين القسمين) أي للجواز (قوله كذلك يوجد الخ) لان بناء المجاز على وجود الاتصال صورة أو معنى وهو كما يوجد في الحسنيات يوجد في الاحكام الشرعية أي الالفاظ الدالة على معان يترتب عليها فوائد شرعية معتبرة عند الشارع (قال الاتصال) أي بين المعنى الحقيقي والمجازي (قال من حيث السببية الخ) العلة في الشرع ما يكون موضوعا للحكم مطلوب حتى لو لم يتصور الحكم لا يكون مشروعا فيضاف اليه وجود الحكم ووجوبه كالنكاح فانه موضوع لافادة ملك المتعة ولا يتخلل

(وفي الشرعيات الاتصال من حيث السببية والتعليل نظير الصورة والاتصال في معنى المشروع كيف شرع نظير المعنى) اعلم أن الاستعارة سائغة في الشرعيات أيضا لان الاستعارة للقرب والاتصال فيأتي في كل ما يتحقق فيه القرب والاتصال والاحكام الشرعية فائسة بمعناها الذي شرعت لاجله ومتعلقة بأسبابها فتكون موجودة حكما بمنزلة الموجود حسا فيتحقق معنى القرب والاتصال فيها ولان حكم الشرع نوعان ما لا يدرك معناه بالعقل وما يدرك به فهذا القسم متى تعلّق بلفظ شرع سببا أو علة له يدل ذلك اللفظ لغعة على معناه الثابت شرعا ألا ترى أن البيع لتخليس العين شرعا وكذلك وضع له والعقل يقتضي كذلك اذ الفانز بالسبب هو الفانز بالحكم كي لا يفضي الى التنازع والتقاتل والكلام في هذا القسم لافي القسم الاول وذلك بطريقين أيضا بالاتصال صورة وهو الاتصال في السببية والعلية أي الاتصال بين السبب والمسبب والعلة والمعلول لان المشروع ليس بمحسوس حتى يحس ويقال انهما متصلان صورة فيطلق اسم أحدهما على الآخر فأقنا الاتصال في السببية والعلية في المشروع مقام الاتصال صورة في المحسوس وهذا لانه لا مشابهة بين السبب والمسبب والعلة والمعلول في المعنى كما لا مشابهة بين السماء والمطر والحدث والمكان الطمئن في المعنى اذ معنى السبب الافضاء وكونه طريقا الى المسبب وذال لا يوجد في السبب ومعنى العلة أنها موجهة مثبتة وذال لا يوجد في المعلول اذ هو موجب ومثبت لكنهما متجاوران صورة كالغائط وشحوه والاتصال معنى وهو الاتصال في معنى المشروع الذي الشجاعة أعني الجرأة فلا يسمى الرجل أسدا باعتبار الحيوانية لعدم الاختصاص ولا البحر لعدم الشهرة والثاني مثال للاتصال الصوري فان صورة المطر يتصل بصورة السماء يعني السحاب فان العرف يسمى كل ما عالا وأطلق سماء والمطر ينزل من السحاب فيكون متصلا به ثم بين أن هذين القسمين كما يوجد في الحسنيات والمجاورات كذلك يوجد في الاحكام الشرعية فقال (وفي الشرعيات الاتصال من حيث السببية والتعليل نظير الصورة) يعني أن العلاقة بين الشئتين من حيث كون الاول سببا للثاني أو مسببا عنه أو كون الاول علة للثاني أو معلولا له نظير الاتصال الصوري من الحسنيات فان المسبب يتصل بالسبب ويجاوره صورة وكذا المعلول يتصل بالعلة ويجاورها كالمالك يتصل بالمتعة وملك المتعة يتصل بملك الرقبة (والاتصال في معنى المشروع كيف شرع نظير المعنى) أي العلاقة في المعنى الذي شرع المشروع لاجله حال كونه بأية كيفية شرع نظير الاتصال المعنوي في المحسوسات

بينه وبين الحكم أمر يضاف اليه الحكم والسبب ما لا يكون مشروعا كذلك بل قد يكون كالاتصال مفضيا الى الحكم ويكون بينه وبين الحكم أمر يضاف اليه الحكم فلا يضاف اليه وجود ولا وجوب كالشراء فانه سبب لملك المتعة لانه يتصور فيها لا يتصور فيه ملك المتعة كسواء المحرمات كالأخت الرضاعية مثلا (قوله نظير الاتصال الخ) اذ العلاقة ليست هي المشاركة في وصف (قوله يتصل بالشراء الخ) فان الملك معلول والشراء علة (قوله يتصل بملك الرقبة) فان ملك الرقبة سبب لملك المتعة (قال والاتصال) أي الاتصال عقد مشروع بعقد مشروع (قوله في المعنى الذي شرع الخ) فيه اجماع الى أن قول المصنف معنى المشروع باضافة التخصيص أي المعنى الذي له خصوصية بالمشروع وشرع المشروع لاجله وقوله كيف شرع حال من المشروع أي مقولاً به كيف شرع والغرض منه التعميم أي حال كونه بأية كيفية شرع والحاصل أنه يتأمل في المعنى الذي شرع المشروع لاجله فان وقف

كالاتصال

لاجله شرع في تأمل في مشروع فان وقف على معناه ووجد ذلك المعنى في مشروع آخر يجوز ان يستعار أحدهما للآخر كما نظرنا في الصدقة والهبة فوجدنا كل واحد منهما تملك بغير بدل فجوزنا استعارة أحدهما للآخر كما بينته في السكافى وكذلك الكفالة بشرط براءة الاصيل والحوالة بشرط مطالبة الاصيل كفالة للشابهة في معنى المشروع اذ كل واحد منهما عقد توثيق وكذا بد كلفظ التملك مكان البيع فينعقد بيعا استعارة وكذلك معنى الحوالة نقل الدين من ذمة الى ذمة ومعنى الوكالة نقل ولاية التصرف فجوزنا الاستعارة كما قال محمد في كتاب المضاربة ويقال للمضارب أحل رب المال أى وكله ولا خلاف بين الفقهاء في أن الاتصال بين اللفظين من قبل حكم الشرع يصلح طريقا للاستعارة فانهم انفقوا على جواز استعارة لفظ العناق للطلاق والشافعى جواز العكس أيضا وقد نطق النص به وهو قوله تعالى وامرأته مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي ان أراد النبي أن يستنكحها فنكح النبي عليه السلام انعقد بلفظ الهبة مجازا بالاتفاق لان الهبة لملك المال فلا يكون عاملا بحقيقتها فيما ليس بمالك وكان في نكاحه حكم القسم والطلاق والعدة ولم يتوقف الملك على القبض فدل أنها قامت مقام النكاح مجازا ولا اختصاص للرسالة بالاستعارة لان جواز الاستعارة للاتصال وذا لا يثبت في حق فرد دون فرد بل الانام سواء في وجوه الكلام فدل أن هذا فصل لا خلاف فيه غير أن الشافعى يقول نكاح غيره لا ينعقد بهذا اللفظ وانما ينعقد بالنكاح أو التزويج لانه عقد شرع لمقاصد لا تخص من مصالح الدين والدنيا منها التوارث والتوالد والاحسان والتحصين ولهذا شرع بلفظ النكاح أو التزويج لانه يبنى على الاتحاد اذ النكاح للضم والتزويج لتفريق بين الشئيين على وجه يثبت الاتحاد بينهما في المقصود كزوج الخلف ونحوه والنكاح مبنى على ذلك ولهذا شرط فيه الكفافة نسباً ومالاً وديناً وليس في هذين اللفظين معنى التملك بل فيهما إشارة الى ما قلنا فلم يصح الانتقال عن لفظ النكاح أو التزويج الى لفظ التملك استعارة لان لفظ التملك قاصر عن اللفظ الموضوع له فيما يبنى عنه وهو الاتحاد والانضمام وهذا معنى قولهم انه عقد خاص شرع بلفظ خاص وتفسيره الشهادة فانها لما شرعت بلفظ خاص وهو لفظ الشهادة لم يجوز أن يقوم غيره مقامه استعارة حتى اذا قال الشاهد احلف بالله ان لهذا الرجل على ذلك الرجل كذا من المال لا يجب القضاء به لان لفظ الشهادة موجب بنفسه أى يوجب على القاضي الحكم واليمين موجبة بغيرها وهو صيانة اسم الله تعالى عن هتكه فكانت قاصرة عن الشهادة من هذا الوجه فلم تصح الاستعارة وكذا عقد المعاوضة لم ينعقد الا بلفظ المعاوضة عند كم لان غيره لا يؤدى معناه ولهذا لم يجوزنا نقل الاخبار بالمعنى لقصور لفظ غير الرسول عليه السلام عن لفظه لانه أفصح العرب والعجم وقلنا النكاح موجب ملك المتعة ولفظ الهبة أو البيع وضع لملك الرقبة وملك الرقبة سبب لملك المتعة اذ ملك المتعة يثبت به تبعاً في محل فيتحقق الاتصال بين السبعين أى لفظ الهبة أو البيع ولفظ النكاح والحكمين أى ملك الرقبة وملك المتعة فتصح الاستعارة وينعقد النكاح بلانية لانه تعدد اثبات الحقيقة لكون المحل غير قابل لها فصار مجازاً عن ملك المتعة وما ذكرنا من مقاصد النكاح فهي لكونها غير محصورة بمنزلة الثمرة لما هو المطلوب من هذا العقد وهو ثبوت الملك له عليها لانه امر معقول معلوم ولهذا يجب المهر بالعقد لها عليه ولو كان المقصود تلك الاحكام لم يجب البذل لها عليه لانها مشتركة بينهما ولهذا كان الطلاق بيد الزوج لانه المالك فاليه ازالة الملك واذا ثبت أن المقصود هو الملك قلنا لما انعقد النكاح بلفظ النكاح أو التزويج مع أنه غير موضوع لا يجاب ما هو المقصود وهو الملك فلا ينعقد

كالاتصال بين الكفالة والحوالة في كونهما توثيقاً للدين وبين الصدقة والهبة في كونهما تملك بغير عوض وأمثاله ثم بعد ذلك ترك المصنف رحمه الله تفصيل الاتصال المعنوي وذكر بعض أنواع الاتصال

عليه ووجد ذلك المعنى في مشروع آخر جازاً استعارة كل منهما للآخر (قوله في كونهما توثيقاً للدين) يعني أن الكفالة والحوالة تشتركان في كونهما توثيقاً للدين فيصح الاستعارة من الطرفين فالكفالة بشرط براءة الاصيل والحوالة بشرط عدم براءة الاصيل كقوله في كونهما الخ يعني أن الصدقة والهبة تشتركان في أن كلاهما تملك بغير عوض فيستعار لفظ الهبة للصدقة فيما اذا وهب الفقيرين فهذه صدقة حتى لا تبطل بالشيوع ويستعار لفظ الصدقة للهبة فيما اذا تصدق على غنيين فهذه هبة فتبطل بالشيوع

(قوله ليسني عليه الخ) يعني أنه أختص الاتصال الشرعي الصوري بالذكرك دون الاتصال المعنوي الشرعي لأنه يحتاج إلى بيان الفرق بين اتصال الحكم بالعلة (١٧٣) واتصال المسبب بالسبب وقد يتنى عليه المسئلة الخلافية

وهي استعارة ألقاظ
الطلاق للعتق كما استعرف
(قوله أي الاتصال) أي
الاتصال الصوري الشرعي
بين المعنى الحقيقي والمجازي
(قوله أشرف الخ) لاضافة
الحكم إلى العلة وجودا
وعدمادون السبب (قال
كاتصال الملك الخ) فإن
الملك حكم للشراء والشراء
علته وهو موضوع لترتب
الملك عليه (قال من
الطرفين) أي الحكم والعلة
(قوله فيجوز الخ) أي
أن المراد بقول المصنف
بوجوب التجويز والتصحيح
لا الإيجاب فإن العلاقة
لا تكون موجهة للاستعارة
بل تجوزها (قوله إلى
العلة) أي إلى علة تاعلى
سبيل البدلية (قوله أتم
تشرع) أي لم تقصد
العلة شرعا لذاتها بل إنما
شرعت لحكمها (قال ديانة)
أي فيما بينه وبين الله تعالى
لا قضاء في منتهى الارب
دان ديانة بالكسر راسى
نمودين دارى كرد (قوله
أن لا يشترط اجتماع الكل
في الملك) أي في زمان
واحد فإن من اشترى
الشيء متصرفا أو مجتمعا
يقال له أنه اشتراه (قوله
أن يشترط الخ) فإنه لا يقال

بلفظ هو موضوع لا يجب الملك أولى وإنما انعقد هذا العقد بلفظ النكاح والتزويج وإن لم يوضع لا يجب
الملك لأنهما جعلاعلا لهذا الحكم فلا يطلب فيه المعنى لأن العلم بعمل وضعه لا بعينه كالنص في دلائل
الشرع فإن النص متى ورد يجب الحكم به عقلا معناه أو لم يعقل وإنما تعتبر المعاني لصحة الاستعارة كما
في القياس يعتبر المعنى في النص للقياس للثبوت الحكم به في محل النص فلما ثبت الملك بما وضعه
صحت التعدي إلى لفظ الهبة أو البيع لأنه صريح في التملك وإنما يصح استعارة النكاح للبيع وإن كانت
المناسبة تقوم بالطرفين لأنه لا يناسب الشيء غيره الأول ذلك يناسبه كالآخرين لما بين أن شاء الله تعالى
(والأول على نوعين أحدهما اتصال الحكم بالعلة كاتصال الملك بالشراء وأنه يوجب الاستعارة من الطرفين
حتى إذا قال أن اشتريت عبدا فهو حر ونوى به الملك أو قال أن ملكك ونوى به الشراء يصدق فيهما ديانة)
اعلم أن المراد بالأول هو الاتصال الصوري في الشريعات وهو الاتصال من حيث السببية والتعليل وهو
نوعان أحدهما اتصال الحكم بالعلة كاتصال الملك بالشراء وأنه يوجب الاستعارة من الطرفين لأن مصحح
الاستعارة هو الاتصال وهو باعتبار الافتقار والافتقار في العلة والمعلول من الجانبين أما افتقار المعلول
إلى العلة فلا نه أثر العلة ولا أثر يفتقر إلى المؤثر في الوجود وأما افتقار العلة إلى المعلول فلا نه العلة غير
مطلوبة لعينها بل لثبوت الحكم بها حتى يلغو البيع المضاف إلى الحر لعدم حكمه والمقصود من العلة
أحكامها حتى لم تعد العلة حكما تلغو فكانت العلة مفتقرة إلى الحكم اعتبارا والحكم إلى العلة وجودا
فلماعم الاتصال والاستعارة موقوفة على الاتصال عت الاستعارة ولهذا قلنا فمين قال أن ملكك عبدا
فهو حر فلك نصف عبد ثم باعه ثم ملأ النصف الباقي لم يعق حتى يجمع الكل في ملكه ولو قال أن
اشتريت عبدا فهو حر فاشترى نصف عبدا فباعه ثم اشترى النصف الباقي يعتق هذا النصف فإن قال
عنت بالملك الشراء صدق قضاء وديانة وإن قال عنت بالشراء الملك صدق ديانة لا قضاء ولأنه استعار
الحكم للعلة في الأول واستعار العلة للحكم في الثاني ولكن فيما فيه تخفيف لا يصدق قضاء للثمة وفيما
فيه تشديد يصدق لا تنقائها وهذا إذا كان منكر أن كان معينا بأن أشار إلى عبدا وقال أن اشتريتك
أو أن ملكك استويا حتى يعتق النصف الباقي في الوجهين أعنى الملك والشراء والحاصل أن صفة
المالكية لا تبقى بعد زوال الملك لأن الرجل يقول والله ما ملكت ما نعتي درهم قط ولعله ملك ألفا متفرقا
وصفة كونه مشتريا يبقى إذا لو كبل مشرو ولا ملك له أصلا والملك المطلق يقع على كماله وبصفة الاجتماع
يكون فاختص به في المنكر لأن الصفة في الحاضر لغو وفي الغائب معتبر فإذا لم يوجد لم يحتج وفي المشار

الصوري ليسني عليه الفرق بين العلة والسبب فقال (والأول على نوعين) أي الاتصال من حيث السببية
والتعليل يتنوع على نوعين لأن السببية نوع آخر والتعليل نوع آخر ولما كان علاقة التعليل أشرف من
السببية قدمها حيث قال (أحدهما اتصال الحكم بالعلة كاتصال الملك بالشراء وأنه يوجب الاستعارة
من الطرفين) فيجوز أن تذكر العلة ويراد الحكم وأن يذكر الحكم وتراد العلة لأن الحكم يحتاج إلى العلة
من حيث الثبوت والعلة محتاجة إلى الحكم من حيث الشرعية أذ لم تشرع العلة إلا للحكم بخلاف الافتقار
من الطرفين والأصل في الاستعارة أن يذكر المفتقر إليه ويراد المفتقر فتصح الاستعارة من الجانبين
(حتى إذا قال أن اشتريت عبدا فهو حر ونوى به الملك أو قال أن ملكك عبدا فهو حر ونوى به الشراء يصدق
فيهما ديانة) فترى الاستعارة العلة للحكم وعكسه فإن الشراء علة والملك معلول والأصل في الشراء أن
لا يشترط اجتماع الكل في الملك والأصل في الملك أن يشترط الاجتماع عرفا فإن اشترى نصف عبدا وباعه

ثم

عرفا فإن ملك شيئا ثم باعه ثم ملك شيئا آخره مالك هذه الأشياء الثلاثة بل يقال
أنه مشتريها

(قوله يعتق هذا الخ) لتحقق الشرط لانه صار مشتريا بالعبد بتمامه وان كان الشراء متفرقا (قوله في صورة الشراء) أى فيما اذا قال ان اشتريت عبدا فهو حر ثم اعلم ان هذا اذا كان الشراء صحيحا وما اذا كان الشراء فاسدا فلا يعتق وان اشترى العبد جله لان شرط الخنث قد تم قبل أن يقبضه ولا ملاك له في الشراء الفاسد قبل القبض فيحمل اليقين ولم يقع الجزاء لعدم المحل كذا في التحقيق (قوله لا في صورة الخ) أى لا يعتق هذا النصف الثاني في صورة ما اذا قال ان ملكت عبدا فهو حر لان الملك يقتضى الاجتماع وهو ما صار مالا كالتمام العبد بالاجتماع لانه اشترا متفرقا فالتحقق الشرط فلا يعتق (قوله باحدهما الآخر) أى بالشراء الملك والملك الشراء (قوله بصدق الخ) أى اذا استغنى القائل عن جواب هذه الحادثة المفقوتى بقى على وفق نيته (قوله فيعتق الخ) لتحقق الشرط (قوله ما نوى الشراء الخ) أى قال ان ملكت الخ ونوى ان اشتريت الخ (قوله ولم يعتق الخ) لعدم تحقق الشرط (قوله ما نوى الخ) أى قال ان اشتريت الخ ونوى به ان ملكت الخ (قوله لا يصدق الخ) أى (١٧٣) اذا خاصم اليه العبد (قوله

في هذا الاخير) أى فيما اذا نوى الملك بالشراء حتى يشترط الاجتماع ولا يعتق النصف الثاني ويستفاد من قول الشارح رحمه الله في هذا الاخير أنه في الصورة الاولى أى فيما اذا نوى الشراء بالملك يصدق قضاء لانه حينئذ ما نوى تخفيفا عليه بل صار تغليظا عليه لان الملك يقتضى الاجتماع والشراء لا يعتضيه فيعتق هذا النصف الثاني (قوله لانه نوى الخ) لانه لا تصح الاستعارة فان الاستعارة

لا عبرة به فيجنى وان لم يجتمع في الملك (والثاني اتصال المسبب بالسبب كاتصال زوال ملك المتعة بزوال ملك الرقبة فيصح استعارة السبب للحكم دون عكسه) لان هذا الاتصال ثابت في حق الفرع لا فتقاره غير ثابت في حق الأصل لاستغنائاه فلو حوزنا الاستعارة يودى الى حوازه بدون الاتصال وهذا محال وهذا لان المسبب وان افتقر الى سببه لانه اثره والاثر يحتاج الى المؤثر فالسبب يستغنى عن المسبب لان افتقار المؤثر الى اثره باعتبار أن الاثر هو المقصود منه وان اعتبار المؤثر يتوقف على الاثر والمسبب ليس بمقصود من السبب المحض واعتباره في نفسه لا يفتقر الى وجود المسبب وانما يثبت تبعا وضما ولهذا يبحث عن الشراء بدونه بأن أضيف الى العبد أو البهية بخلاف العلة مع العاقل فانها موضعت له حتى لا يشرع الشراء

ثم اشترى النصف الآخر يعتق هذا النصف في صورة الشراء لا في صورة الملك باعتبار المعنى الحقيقي فان قال أردت باحدهما الآخر يصدق في صورتين ديانة للجهة الاستعارة فيعتق نصف العبد الباقي في صورة ما نوى الشراء بالملك ولم يعتق في صورة ما نوى الملك بالشراء ولكن القاضي لا يصدق في هذا الاخير لانه نوى تخفيفا عليه فيصير متمما في هذه النية هكذا قالوا واعترض عليه بان في الصورة الاولى أيضا تخفيفا عليه لان الملك كان أعم من أن يكون بالشراء أو بالبهية أو بالوصية أو بالارث والشراء يختص بسبب معين منها فينبغي أن لا يصدق قضاء في الاول أيضا ولكن هذا لا يرد على المصنف لانه لم يتعرض لذكر القضاء وهذا كله اذا قال عبدا منكرا أما اذا قيل هذا العبد فملك والشراء سواء في أنه لا يشترط الاجتماع فيه لان التفرق والاجتماع وصف والوصف في الحاضر لغو وفي الغائب معتبر (والثاني اتصال المسبب بالسبب) المراد بالسبب ما لا يكون علة أضيف اليها الحكم وفي الاصطلاح ما يكون طريقا الى الحكم ولا يضاف اليه وجوب ولا وجود ولا تعقل فيه معاني العمل لكن يتخلل بينه وبين الحكم علة يضاف اليها كإسباتي (كاتصال زوال ملك المتعة بزوال ملك الرقبة) فانه اذا قال لأمته أنت حرة يزول به ملك الرقبة وبواسطة زوال ملك المتعة فلا يحل الوطء بعده الا بالنكاح وهكذا اتصال نبوت ملك المتعة بنبوت ملك الرقبة بان يقول اشتريت هذه الامة فيثبت به ملك الرقبة وبواسطة نبوته يثبت ملك المتعة (فيصح استعارة السبب للحكم دون عكسه) بان يقول أنت حرة ويريد به أنت طالق

(قوله ولكن هذا) أى هذا الاعتراض (قوله سواء في أنه الخ) فيعتق النصف الثاني في الوجهين أعنى الملك والشراء (قوله والوصف في الحاضر لغو) كمن حلف لا يدخل هذه الدار لا يعتبر فيها صفة العرآن وتعتبر في غير المعنية (قوله أضيف اليها) صفة لقوله علة (قوله ما يكون طريقا الخ) كقوله أنت حرة فانه سبب للحكم وطريق مقص اليه وهو زوال ملك المتعة وليس بضاف اليه بل هو مضاف الى علقته وهو زوال ملك الرقبة وهذه العلة واسطة بين السبب والحكم (قوله اليه) العائد يرجع الى ما وكذا ضمير فيه ويريد (قوله وجوب ولا وجود) أى وجوب الحكم ولا وجوده قيل بلفظ الوجوب احتراز عن العلة ولفظ الوجود احتراز عن الشرط (قوله يضاف اليها) أى يضاف الحكم الى العلة وفي بعض النسخ لا تضاف اليه أى لا تضاف الى السبب (قوله كإسباتي) أى عن قريب في ذيل شرح قول المصنف كاتصال الخ (قال بزوال ملك الرقبة) أى بقوله أنت حرة (قوله بنبوت ملك الرقبة) أى بقوله اشتريت هذه الامة (قوله بان يقول أنت حرة الخ) أى يقول لزوجه أنت حرة وفيه زوال ملك الرقبة ويريد به أنت طالق وفيه زوال ملك المتعة فاستعبر

فيم لا يتصور ملك الرقبة فيه وهو نظير قوله فاطمة طالق وعائشة فان أول الكلام توقف على آخره لصحة
 آخره واقتضاه لاحتياجه الى الخبر حتى لو ألحق الشرط بالآخر تعلق الكل بذلك الشرط فاما الاول
 فتام في نفسه لاستغنائه عن الخبر فلماذا جاز أن يستعار اللفظ الموضوع لايجاب ملك الرقبة كالبيع
 لايجاب ملك المنعة ولا يجوز أن يستعار اللفظ الموضوع لايجاب ملك المنعة كالنكاح لايجاب ملك
 الرقبة وجاز أن يستعار ألفاظ العتاق للطلاق لأنها وضعت لازالة ملك الرقبة وزوالها بسبب لزوال
 ملك المنعة تبعاً ولا يجوز أن يستعار لفظ الطلاق للعتاق لأنه وضع لازالة ملك المنعة وزوال ملك المنعة
 ليس بسبب لزوال ملك الرقبة بل هو حكم ذلك السبب واستعارة الحكم للسبب لا يجوز ولكن الشافعي
 رحمه الله يجوز هذه الاستعارة أيضاً لاتصال بينهما من حيث المعنى لأن كل واحد منهما اسقاط مبنى على
 السرية والزرع محتمل للتعلق بالشرط والابقاع في الجهول والمناسبة في المعنى سبب الاستعارة
 كالتناسب من حيث السببية ولكن نقول المناسبة في المعنى انما تصلح للاستعارة اذا تشابهت كالألفاظ في المعنى
 الخاص المشهور فاما بكل معنى فلا أترى أن العرب تسمى الشجاع أسداً والبلد حماراً لا اشتراك في
 المعنى الخاص المشهور وهو الشجاعة والبلادة ولا تسمى الجبان أسداً والذكي حماراً وان اشتركا في
 الحيوانية وغير ذلك لانا لو اعتبرنا ذلك تصير الموجودات كلها مناسبة فاللون يجمع السواد والبياض
 والكون يجمع الحركة والسكون والاجتماع والافتراق مع وجود التضاد بينهما ولهاذا لم نجوز تعلق
 النص بكل وصف بل بوصف له أثر في ذلك الحكم لانا لو جوزنا التعليل بكل وصف بقوت الابتلاء
 ويستوى الجهال والعلماء ولا مناسبة بين الطلاق والعتاق في المعنى الخاص اذ معنى الطلاق رفع القيد لان
 اسمه وضع له ومنه اطلاق الابل واطلاق الاسير ومحله يحتمله أيضاً لان النكاح يوجب قيداً في المحل حتى
 تمتنع عن الخروج والتزويج بزواج آخر ولا يوجب حقيقة الرق لان قوله عليه السلام النكاح رق محمول على
 الجواز لضرب ملك يثبت بالنكاح ولا يسلب المالكية لان عين المرأة بالنكاح لا تملك بل هي حرة مالكة
 أمر نفسها حتى لو وطئت بشبهة يجب العقرب لاله ولو كانت مملوكة له لوجب العقرب ولكنها احتبست
 عن حكم المالكية الثابتة شرعاً بملك النكاح فاحتجنا الى رفع المانع وذا يكون بالطلاق كما يكون برفع
 القيد عن الاسير ويحل العقل عن البعير ومعنى الاعتاق اثبات القوة الشرعية لانه وضع له لغة يقال عتق
 الطير اذا قوى وطار عن وكره ومحله يحتمله أيضاً لثبوت ضعف حكمي في المحل بواسطة الرق والملك وسقوط
 لسلطنة المالكية فالعبد مملوك لا قدرة له حكماً فكان الاعتاق اثباتاً للقوة الحكمية حتى لم يبق محلاً للملك
 بوجه فلم يتشأ كالألفاظ في المعنى الخاص اذ لا تشأ كل عين ازالة القيد لتعمل القوة الشرعية عملها وبين اثبات
 القوة بعد عدمها كما لا تشأ كل بين احياء الميت وبين اطلاق الحي اذا لاول اثبات بعد العدم والثاني ازالة
 المانع والاعتاق كالأحياء لان القوة زالت بالرق وثبتت به كما تنسقط القوة الحقيقية بالموت وتجدد
 بالأحياء والطلاق كاطلاق الحي فالحى اذا احتبس لم تزل قوته بل قوته باقية ولكنها لم تعمل لمانع وزوال
 المانع تعمل عملها وتبين بهذا التقرير الواضح والبيان اللائح انه لا وجه للاستعارة بالمناسبة في المعنى
 وكذا بالاتصال عن حيث السببية لان ذاي يجوز استعارة السبب للحكم دون عكسه (س) أليس انه لا يصح
 استعارة البيع للاجارة كما لا يصح استعارة الاجارة للبيع مع أن البيع سبب ملك الرقبة وملك الرقبة سبب
 ملك المنفعة (ج) عند بعض مشايخنا يجوز ذكر البيع وارادة الاجارة وتنقذه الاجارة به وذا انما يتصور
 اذا قال الحر لغيره بعث نفسي منك شهر ادرهم لعل كذا أما اذا قال بعث منك منافع هذا الدار شهر

السبب للسبب فيصح (قوله
 أو تقول بعث الخ) أى
 تقول المرأة بعث نفسي
 منك وفيه ثبوت ملك الرقبة
 وتريد به النكاح وفيه
 ثبوت ملك المنعة فاستعير
 السبب للسبب فيصح
 (قوله أن يقول الخ) أى
 يقول لامته أنت طالق
 ويريد أنت حرة فاستعير
 المسبب للسبب فلا يصح
 (قوله وان يقول الخ) أى
 يقول نكحتك ويريد بعثك
 فاستعير المسبب للسبب
 فلا يصح

أو تقول بعث نفسي منك وتريد به النكاح ولا يجوز أن يقول أنت طالق ويريد أنت حرة وأن يقول
 نكحتك ويريد بعثك لان المسبب محتاج الى السبب من حيث الثبوت والسبب لا يحتاج الى المسبب

(قوله من حيث الشرعية) أى لم يشرع السبب لذلك المسبب لان العتاق الخ (قوله فى بعض الاحيان) أى فيما اذا اعتق جارية
 لا فيما اذا اعتق عبدا (قوله فى بعض الاحوال) أى فيما اذا كان المبيع أمة (قوله فلا يجوز أن يذكر الخ) فلا يصح استعارة
 الحكم كالطلاق للسبب الذى هو الحرية وههنا قلنا فان قوله تعالى (واذا قرأت القرآن فاستعذ بالله الآية) معناه اذا أردت قراءة
 القرآن الخ والارادة سبب للقراءة وليست بعلة له فان الارادة قد تنفك عن المراد والعلة لا تنفك عن المعاول فقد تحقق استعارة السبب
 للسبب (قوله مختص الخ) فيثبت يكون السبب فى معنى العلة فكان السبب موضوعا ومشروعا لهذا السبب فحصل الافتقار من
 الجانبين كذا قيل (قوله كقوله تعالى) أى ما كبا عن قول الفتى الذى دخل مع يوسف فى السجن (أتى أراى أعصر خيرا) أى
 عتبا والعنب سبب للخمر فاستعير المسبب للسبب لاختصاص المسبب بالسبب لان الخمر هو التى من ماء العنب اذا غلى واشتد وقذف
 بالزبد كما هو ويمكن أن يقال ان الخمر اسم للعنب ببعض اللغات فلهذا يكون هذا الكلام واردا على لغتهم فيثبت دلالة مجاز فى الكلام وان
 يقال هذه الاستعارة من قبيل تسمية الشئ باعتبار ما يؤهل اليه فالعنب باعتبار ما يؤهل اليه فلا يكون
 (١٧٥) سمى خمر باعتبار ما يؤهل اليه فلا يكون

حيث أن استعارة المسبب
 للسبب (قوله للطلاق)
 أى يذكر العتاق ويراد
 به الطلاق (قوله وبالعكس)
 أى يذكر الطلاق ويراد
 به العتاق (قوله على
 السراية والزم) المراد
 بالسراية ثبوت الحكم فى
 الكل بسبب ثبوته فى
 البعض بان يقول مثلا
 نصفك طالق أو وجهك حر
 والمراد بالزوم عدم قبول
 الفسخ (قوله فيدخلان
 الخ) لا شترأ كهما فى المعنى
 (قوله موضوع لاثبات
 الخ) فيه أنه لا يفهم شرعا
 وعرفا من الاعتاق الا ازالة
 الملك وانحلاله عن الرق
 فهو الموضوع له لاثبات

بكذا فإنه لا يجوز كذا ذكره فى أول كتاب الصلح وهذا ليس لفساد الاستعارة ولكن لعدم المحل لان
 المنفعة معدومة والمعدوم لا يصلح محلا للتبليغ حتى لو أضاف الاجارة اليها بان قال أبركت منافع هذه
 الدار لم يجز فكذا ما يستعار لها وصار هذا كالبيع يستعار للنكاح فى غير محله وهو المحرم وانما يصح
 اذا قال أبركت هذه الدار باعتبار اقامة العين مقام المنفعة ولفظ البيع متى أضيف الى العين كان عاملا
 بحقيقته وهو عليك العين حتى لو تعذر الحقيقة كما يضاف فى الحر يجوز لان الخمر ليس محل للبيع حقيقة
 فتجوز الاستعارة عن الاجارة لا اتصال من حيث السببية (س) العمل بالحقيقة فى العبد غير ممكن أيضا
 لان الاجارة لا تكون بدون ذكر المدة وذكر المدة يفسد البيع (ج) البيع الفاسد معهود بين التجار
 والفاسد فائت الوصف لا الاصل (واذا كانت الحقيقة متعذرة أو مهجورة صير الى المجاز) بالاجماع عدم

من حيث الشرعية لان العتاق لم يشرع الا لاجل زوال ملك الرقبة وزوال ملك المتعة اما حصل معه
 اتفاقا فى بعض الاحيان وكذا البيع اما شرع لملك الرقبة وحل الوطء اما حصل معه اتفاقا فى بعض
 الاحوال فلا يجوز أن يذكر المسبب ويراد به السبب الا اذا كان المسبب مختصا بالسبب كقوله تعالى انى
 أراى أعصر خمر افا ان الخمر لا يكون الا من العنب فيجوز الافتقار من الجانبين وقال الشافعى يجوز
 استعارة العتاق للطلاق وبالعكس لان كلامهما يمتنع على السراية والزم فيدخلان فى الاتصال
 المعنوى ونحن نقول الطلاق موضوع لرفع القيد والعتاق موضوع لاثبات القوة فلا يتشابهان أصلا
 ولكن يرد على أصل القاعدة ان العتاق انما هو سبب لازالة ملك المتعة التى كانت على وجه ملك اليمين
 دون المتعة التى كانت فى النكاح وكذا البيع انما هو سبب لثبوت ملك المتعة التى كانت من جهة ملك
 اليمين دون المتعة التى كانت فى النكاح وأجيب بأنه يكفى فى هذا كونه سببا فى الجمله لا كونه سببا على
 وجه مخصوص به ثم بعد الفراغ عن بيان علاقات المجاز شرع بين أنه فى أى موضع تترك الحقيقة
 وفى أى موضع يترك المجاز فقال (واذا كانت الحقيقة متهذرة أو مهجورة صير الى المجاز) يعنى

القوة كمالا لكية وأهلية الشهادة فيكون العتاق والطلاق حينئذ متشابهين لان كلامهما لا ازالة ولو سلم أن العتاق موضوع لاثبات
 القوة فنقول انه مستلزم لرفع القيد كاستلزام الهيكل المخصوص للشجاعة فيتحقق التشابه أيضا وقد يقال فى جواب الشافعى رحمه الله انه
 لا يجوز استعارة الطلاق للعتاق بالاتصال المعنوى فان الاتصال المعنوى لا يصح بكل وصف بل لابد من وصف خاص وهو المعنى الذى
 شرع المشروغ لاجله كيف شرع وليس الاتصال الكذا فى بين العتاق والطلاق فتأمل (قوله يرد على أصل القاعدة) وهى صحة استعارة
 السبب للحكم وأورد هذا الايراد صاحب الكشف وحاصله أن اطلاق السبب انما يجوز على ما هو سبب عنه فلا يجوز أن يقال أنت حرة
 ويراد به أنت طالق أو يقال بعثت نفسك ويراد به النكاح لان العتاق الخ (قوله فى هذا) أى فى المجاز (قوله لا كونه سببا الخ)
 أى لان سلم أنه يجب فى المجاز باعتبار السببية أن يكون المعنى الحقيقى سببا للمعنى المجازى بعينه بل لنفسه حتى يراد بالغيث جنس
 النبات سواء حصل بالمطر أو غيره كذا فى التلويح (قال صير الى المجاز) أى يرجع الى المعنى المجازى الذى هو أقرب الى الحقيقة لعدم
 المزاحم وهى الحقيقة

(قوله ما لا يمكن الوصول الخ) كما كل النخلة بعينها واعترض عليه بان مس السماء مستعذرة فبينى أن يصار الى الجواز فيما اذا قال والله لا مس السماء وهو مس السقف أو المجاهدة مع انهم جأوه على الحقيقة وأجاب عنه بعض المحشين بان مس السماء وان كان متعذراً عادة لكنه يمكن كرامة والمعتبر في التعذر عدم إمكان الوصول اليه عادة وكرامة لا بمسقة * أقول على هذا لا يكون أكل النخلة متعذراً فإنه يمكن كرامة بلا مشقة فتأمل (قوله فان لم تكن الخ) أي فان أورد الشجرة مكان النخلة ولم تكن الشجرة ذات ثمر كالخلاف درخت بيدرا الخ وما في مسير الدائر وان لم يكن (١٧٦) للنخلة ثمرة كالخلاف ونحوه فيقع اليمين على ثمنها فيجيب أما أولاً فلا نكل

نخلة لها ثمرة وأما ثانياً فلا نكل
الخلاف ليس من أفراد
النخلة حتى يصح التمثيل
في منتهى الارب فخل بالفتح
نحو ما درخت نخلة بكى
(قوله من عين النخلة) وهو
ورقها أو خشبها كذا قال
على القاري (قوله وهو غير
متعذر) فكيف يراد
بالنخلة ثمرة (قوله الفعل)
أي الفعل المنفي كالأكل
من هذه النخلة (قوله
وما لا يكون ما كولا أي
لاحساب ولا عادة كما كل عين
النخلة (قوله بل قبلها)
أي بل هو ممنوع قبل
اليمين لانه لا يمكن أكلها
لاحساب ولا عادة فيعتبر
التعذر وعدمه في الإثبات
ليحصل كلف النفس دون
النفي (قوله هجره) فإن
الناس ما تعارفوا من هذا
القول الامتناع عن وضع
القدم بل الامتناع عن
الدخول (قوله الدخول)
أي راكباً أو ماشياً حافياً
أو متنعلاً على ما مر (قال
كالمهجور الخ) انظر احوال
المسلم الامتناع عن المهجور

المراجعة كما اذا حلف لا يأكل من هذه النخلة أولاً يضع قدمه في دار فلان (والمهجور شرعاً كالمهجور عادة حتى ينصرف التوكيل بالخصوصة الى الجواب مطلقاً واذا حلف لا يكلم هذا الصبي لم يتقيد بزمان صباه) اعلم أنه اما أن لا يتعذر الحقيقة والجواز وانه كثير متيسر أو يتعذر كما في هذه بنتي وهي معروفة النسب أو كبر سنانه أو يتعذر الجواز دون الحقيقة كما في ذكر المسبب وإرادة السبب كذكر الطلاق وإرادة العتق أو كانت الحقيقة غير معقولة المعنى فإنه يتعذر الجواز دون الحقيقة أو يتعذر الحقيقة دون الجواز كالحلف لا يأكل من هذه النخلة أو الكرمه أو القدر فإنه يقع على الثمر وما يطبخ في القدر لتعذر الحقيقة بخلاف ما لو حلف لا يأكل من هذه الشاة أو من هذا اللبن أو من هذا الرطب فإنه يقع على عينه لان الحقيقة قائمة وترتبت على الجواز وكذا اذا حلف لا يأكل من هذا الدقيق وقع على ما يتخذ منه لان الحقيقة متعذرة وكل متعذر فهو مهجور ضرورة فلا تناقض وكذا اذا حلف لا يشرب من هذه البئرانه لا يقع على الكرم وهو حقيقة للتعذر وان كل عين الدقيق أو تكاف وكرم من البئر لم يحنث في الصحيح لانصراف اليمين الى الجواز فلم تكن الحقيقة مرادة فلا يحنث ولهذا لو حلف أن لا ينسكج فلانه قاه يقع على العقدان كانت أجنبية فان زنى به لم يحنث لسقوط حقيقته والمهجور عرفاً كالمتعذر حتى لو حلف أن لا يضع قدمه في دار فلان ينصرف الى الدخول فيحنث كيف دخل لان الحقيقة مهجورة والجواز متعارف

بالتعذر ما لا يمكن الوصول اليه لا بمسقة وبالمهجور ما يمكن وصوله الا أن الساس تركوه (كما اذا حلف لا يأكل من هذه النخلة) مثال للتعذر اذا كل النخلة نفسها استعذر في الجواز وهو غير ما لم تكن الشجرة ذات ثمرة يراد بها ثمنها الحاصل بالبيع ولو تكلف وأكل من عين النخلة لم يحنث لان التعذر لا يتعلق به حكم ولا يقال ان المحلوف عليه هو عدم أكل النخلة وهو غير متعذر وانما المتعذر أكلها لانا نقول اليمين اذا دخلت على النفي يكون للمع فوجب اليمين أن يصير الفعل ممنوعاً باليمين وما لا يكون ما كولا لا يكون ممنوعاً باليمين بل قبلها (أو لا يضع قدمه في دار فلان) مثال للمهجورة لان وضع القدم في الدار حافياً من خارج بدون أن يدخل فيها يمكن لكن الناس هجروه في رادبه الدخول للعرف ولو وضع القدم في الدار من غير دخول لم يحنث لانه مهجور (والمهجور شرعاً كالمهجور عادة) مرتبط بقوله أو مهجورة أي لا يلزم في المصير الى الجواز أن تكون الحقيقة مهجورة عادة بل المهجور شرعاً أيضاً كالمهجور عادة (حتى ينصرف التوكيل بالخصوصة الى الجواب مطلقاً) تفريع له يعني ان وكل أحد رحلاً بان يخاصم المدعي عند القاضي يحمل على مطلق الجواب لان الخصومة هو الانكار فقط محققاً كان المدعي أو مبطلاً وهو حرام شرعاً قوله تعالى ولا تنازعوا في العباد أن يصرف الى الجواب مطلقاً بالرد والاقرار مجازاً من قبيل اطلاق الخاص على العام فلو أقر الوكيل على موكله جازعته خلافاً لفرع الشافعي رحمه الله (واذا حلف لا يكلم هذا الصبي لم يتقيد بزمان صباه) عطف على قوله ينصرف

الشرعي لدينه وعقله فهو كالمهجور عادة (قال حتى ينصرف الخ) أي استحساناً (قال الى الجواب مطلقاً) وتفریع
أي اقراراً كان أو انكاراً في مجلس القضاء لان الجواب انما يسمى خصوصية مجازاً اذا حصل فيه (قوله أحد) أي المدعي عليه (قوله وهو) أي الانكار كاذباً (قوله من قبل اطلاق الخاص) وهو الخصومة على العام وهو الجواب (قوله خلافاً لفرع الشافعي) قالوا بالقياس وهو أن الموكل وكاله بالخصوصة والافرار مسألة فكان الاقرار ضد ما وكل به فلا يصح اقراره عليه (قال واذا حلف لا يكلم الخ) وكذا اذا حلف لا يأكل كل اللحم لا يتناول لحم الخنزير فان أكله مهجور شرعاً (قال لم يتقيد بزمان صباه) وان كان حقيقة تعلق الحكم

بالمشتق تعلقه بزمان الاتصاف بعبدته (قوله من لم ير رحم الخ) في المشكاة عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس منان لم يرحم صغيرنا ولم يوقر كبيرنا رواه الترمذي (قوله ينصرف الى المجاز اطلاقا لاسم النكل) أي المركب من الذات وصف الصبا على الجزء وهو الذات (قوله عن الواحد) وهو هجران الصبي (قوله الى ثلاثة معاص) والعجب بما قيل حاصل الكلام انه أورد أن الجمل على الذات يستلزم محظورات أربعة ترك الترحم مادام صبياً (١٧٧) وترك التوقير اذا كبر وترك المواصلة

مع المؤمنين دائماً وهجران المؤمن فوق ثلاثة أيام انتهى (قوله فلا تعتبر) ألا يرى أنه لو قال لا أكلم هذه الذات لا يكون مرتكباً للثمى عنه وان لزم منه الهجران كذا قال ابن الملك (قوله يقيد الخ) حتى لو كلف بعد ما كبر لا يحث (قوله صار مقصوداً بالخلف حينئذ) أي حين التنكير فلا يمكن أن يلغو الوصف ويراد الذات مجازاً بخلاف ما إذا قال هذا الصبي فان وصف الصبا ضمنى لأن الوصف في الإشارة لغو فيعتبر الذات هناك (قوله وهو داع الخ) جواب سؤال وهو أن وصف الصبا كيف صار مقصوداً بالخلف بعدم التكلم ثم في الجواب نظراً لأن اسم الوصف الصبا نظراً الى سفاهة الصبي داع الى الخلف بعدم التكلم بل هو داع الى التأديب لمن كان ولي الصبي والى النصيحة لمن له النصيحة فان حالة الصبا حالة الرجاء وفي ترك التكلم

والمهجور شرعاً كالمهجور عرفاً لأنه لما كان مهجوراً في الشرع فالظاهر أنه لا يفعل لأن العقل والدين مانعان عن الاقدام عليه حتى ينصرف التوكيل بالخصوصية الى جواب النقص مجازاً فيتناول الإنكار والاقرار باطلاقة باعتبار عموم المجاز لأن الحقيقة مهجورة شرعاً اذا لخصت بمنازعة وهي حرام بقوله تعالى ولا تنازعوا في الصواب والى الجواب لأنها سببه فكان اطلاقاً لاسم السبب على المسبب واذا حلف لا يكلم هذا الصبي لم يتقيد بزمان صباه لان هجران الصبي يمنع الكلام حراماً شرعاً لان الصبي مظنة المرحمة قال عليه السلام ليس منان لم يوقر كبيرنا ويرحم صغيرنا ويجعل عالماً فالوعد معلق بترك الترحم وفي ترك التكلم ترك الترحم فصراً الى المجاز عند هجران الحقيقة ديانة وشريعة كما صرحنا اليه عند هجران الحقيقة عادة وطبيعة (س) عدم تقيد اليقين بالصبا باعتبار أن الصفة في الحاضر لغو لا باعتبار ما ذكرت ولهذا لو حلف لا يكلم صبياً بتقيد بزمان الصبا (ج) الصفة في الحاضر انما تلغو اذا لم تكن داعية الى اليقين كما اذا حلف لا يكلم هذا الجمل لان المنع من كل كلم الجمل أكثر امتناعاً من كل كلم الجمل الكذب أما اذا كانت داعية اليها فيعتبر كالحلف لا يكلم من هذا الرطب وصفه الصبا داعية الى اليقين طبعاً لان الصبي لقلة عقله وسوء أدبه يجرع الكلام طبيعة فكان ينبغي أن يتقيد اليقين بزمان الصبا كما في هذا الرطب وانما لم يتقيد لما ذكرنا لكن اليقين متى عقدت على ذات موصوفة بصفة واعتبار تلك الصفة مهجور شرعاً كما في هذا الصبي فان الذات قد دخلت في هذه اليقين بلفظ الإشارة لم يتقيد اليقين بتلك الصفة بل براد منه الذات ومتى عقدت قصداً على ما هو مهجور شرعاً كما في صبياً ولم يمكن اعتبار مجازاً ينصرف اليقين الى الحقيقة وان كانت مهجورة شرعاً ألا ترى أن من حلف لا يزني يحث بالزنا ولو حلف لا ينكح فلانة وهي أجنبية لا يحث به وانما يحث بالعقد (واذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز متعارفاً فهي أولى عند أبي حنيفة رحمه الله خلافاً لهما

وتفريعاً نأله لان هجران الصبي مهجور شرعاً فاعليه السلام من لم يرحم صغيرنا ولم يوقر كبيرنا ولم يجعل عالماً فليس منافي بصرف الى المجاز أي لا يكلم هذه الذات ولو كلف بعد ما كبر يحث أيضاً لا يقال اذا جمل على الذات يلزم هجران الصبي مادام صبياً وترك التوقير اذا كبر ومهاجرة المؤمن فوق ثلاثة أيام فالإجماع المجاز للاحتراز عن الواحد يفتى الى ثلاثة معاص لاننا نقول المعتبر في هذا الباب هو القصد وهذه الثلاثة انما تلزم التزاماً وتبعاً للذات لا قصداً فلا تعتبر وانما قيل هذا الصبي لأنه لو قال لا يكلم صبياً بالتنكير يقيد بزمان صباه لان وصف الصبا صار مقصوداً بالخلف حينئذ وهو داع الى الخلف لأنه قد يكون سفيهاً يجب الاحتراز عنه فيصار الى الأصل وان كان مهجوراً شرعاً (واذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز متعارفاً فهي أولى عند أبي حنيفة رحمه الله خلافاً لهما) يعني ما ذكرنا سابقاً كان في الحقيقة مستعملة المهجورة فان لم تكن مهجورة بل كانت مستعملة في العادة ولكن كان المجاز متعارفاً غالب الاستعمال من الحقيقة أو غالباً في الفهم من اللفظ حينئذ الحقيقة أولى عند أبي حنيفة رحمه الله وعندهما المجاز

(٣٣ - كشف الاسرار اول) تركها تأمل (قوله في صار الخ) تفريع على قوله صار مقصوداً الخ أي يصار الى الأصل

أي الحقيقة وان كان الأصل مهجوراً شرعاً ونظيره ما اذا قال رجل والله لا سرقن الليلة ينقذ اليقين وان كانت السرقة حراماً لان السرقة مقصودة باليدين فلا يلغو الكلام (قوله ما ذكرنا) من أن المصير الى المجاز (قوله متعارفاً) أعلم أنه لم يذكر مجازاً رحمه الله تفسير المتعارف فاختلف المشايخ في تفسيره فقال مشايخ نيل المراد من التعارف التعامل وقال مشايخ لعراق المراد به التبادر والتفاهم فأشار الشارح رحمه الله الى هذا الاختلاف بقوله غالب الخ (قوله الحقيقة أولى) لان العمل بالأصل يمكن بلا مشقة فلا يعدل الى

الخطف عند وجود الأصل (قال الفرات) في المنتخب قرأت بالضم أب خوش ورد و دانه ایست نزدیک كوفه (قوله الاول) أي قوله لا يا كل من هذه الخنطة (قوله وهو) أي كل عين الخنطة (قوله لانها تغلي الخ) في الصراح اغلاء جوشانیدن والقلی بریان کردن كوش و جزآن والقصم خائیدن وخوردن چیزی خوردن بزه که بکرانهای دندان كفايده شود والخبز بالضم نان (قوله غالب الاستعمال) وغالب في الفهم أيضا فانه اذا قيل أهل بلد كذا يا كلون الخنطة يفهم منه أن طعامهم من أجزاء الخنطة لا من أجزاء الشعير (قوله يبحث اذا كل الخ) فانهم أخذوا الخنطة مجازا بمعنى الخبز (قوله أو منهما) أي من الخبز وعين الخنطة (قوله بان راد) أي على سبيل عموم المجاز ينبغي أن يبحث بالسويق أيضا أي عندهما لأن السويق الخنطة من أجزاء باطنها وهذا اعتراض (قوله ولكن الخ) جواب للاعتراض (قوله جنسا آخر) أي غير جنس الدقيق ولهذا جواز سيع الدقيق بالسويق متفاضلا كذا قال ابن الملك رحمه الله (قوله الثاني) أي قوله يشرب من هذا الفرات (قوله أن يشرب الخ) فان من ابتدائية فالله في لا يشرب مبتدئا من هذا الفرات (١٧٨) (قوله الكرع) هو أن يتناول الماء بفيه من موضع الماء في الغياث كرع بفتحين آب بدهان

كما اذا حلف لا يا كل من هذه الخنطة أو لا يشرب من هذا الفرات وهذا بناء على أن الخلفية في التكلم عنده وعندهما في الحكم

فقط أولى في رواية وعموم المجاز في رواية (كما اذا حلف لا يا كل من هذه الخنطة أو لا يشرب من هذا الفرات) فان حقيقة الاول أن يا كل من عين الخنطة وهو مستعملة لانها تغلي وتقل وتؤ كل قصما ولكن المجاز وهو الخبز غالب الاستعمال في العادة فعنده انما يبحث اذا أكل من عين الخنطة وعندهما يبحث اذا أكل من الخبز أو منهما بان يراد باطنها وعلى هذا ينبغي أن يبحث بالسويق أيضا ولكن لما كان جنسا آخر في العرف لم يعتبر وحقيقة الثاني أن يشرب من الفرات بطريق الكرع وهي مستعملة كما هو عادة أهل البوادي ولكن المجاز غالب الاستعمال وهو أن يشرب من غرف أو اناه يتخذ فيه الماء منها فعنده يبحث بالكرع فقط وعندهما بالاناء والغرف أو بهما وبالكرع جميعا ولو شرب من نهر منشعب من الفرات لا يبحث لانه انقطع اسم الفرات عنه بخلاف ما اذا قيل من ماء الفرات فانه يبحث بالاتفاق وهذا كله اذا لم ينو فان نوى شيئا فعلى حسب ما نوى (وهذا بناء على أصل آخر وهو أن الخلفية في التكلم عنده وعندهما في الحكم) يعني أن الخلاف المذكور بين أبي حنيفة رحمه الله وصاحبيه رجما الله مبني على أصل آخر مختلف فيما بينهم وهو أن المجاز خلف الحقيقة عنده في التكلم وعندهما في الحكم وهذا يقتضي بسطا وهو أن المجاز خلف عن الحقيقة بالاتفاق ولا بد في الخلف أن يتصور وجود الأصل ولم يوجد لعرض وهذا بالاتفاق أيضا لكنهم اختلفوا في جهة الخلفية فعنده المجاز خلف عن الحقيقة في التكلم أي قوله هذا بنى مراد به الحرية خلف عن هذا بنى مراد به البنوة فتشترط صحة التكلم بالحقيقة من حيث العربية حتى يجعل مجازا عنه وقيل في تقريره أن هذا بنى مراد به الحرية خلف عن قوله هذا بنى مراد به البنوة لأن بني الأصل والخلف على حالهما عليه بخلاف الثاني فانه يتبدل الأصل بأصل آخر وبالجمله فعنده لا بد لصحة المجاز من استقامة الأصل من حيث العربية وان لم يستقم المعنى الحقيقي فيصار الى المعنى المجازي وعندهما المجاز خلف عن الحقيقة في الحكم أي حكم

خوردن از جوی (قوله غالب الاستعمال) وغالب في الفهم أيضا فانه اذا قيل بنو فلان يشربون من هذا الفرات يفهم منه أنهم يشربون من ماء منسوب اليه والغرف بالفتح بحث آب بركرتن كذا في المنتخب (قوله بالاناء والغرف) هذا على أخذ المجاز (قوله أو بهما وبالكرع) هذا على أخذ عموم المجاز (قال الخلفية) أي خلفية المجاز عن الحقيقة فاللام عوض عن المضاف اليه (قوله الخلاف المذكور) أي أن الحقيقة المستعملة عنده أولى من المجاز المتعارف خلافا لهما (قوله مبني) اعلم الى أن لفظ البناء في المتن مصدر مبني للفعول (قوله خلف عن الحقيقة)

الخ) أي فرع الحقيقة فانها هي الأصل الراجح المقدم في الاعتبار فيثبت لا يصار الى المجاز (قوله ولا بد في الخلف الخ) لان هذا الخلف من الاضافات فلا يتصور بدون الأصل (قوله في التكلم) فالتكلم بالحقيقة أصل والتكلم بالمجاز فرع (قوله أي قوله) أي لعبد معروف النسب يولد مثله لمثله (قوله خلف عن قوله هذا بنى) فالتكلم باللفظ الذي يفيد القائل ذلك المعنى كالحرية مثلا بطريق المجاز خلف عن التكلم باللفظ الذي يفيد عن ذلك المعنى بطريق الحقيقة (قوله لانه ينبغي الخ) توضيح المقام أن الأصل الحقيقة هذا بنى مراد به البنوة والفرع المجاز هذا بنى مراد به الحرية وهذا عندهما فعلى التقرير الاول لكلام الامام بنى الأصل والخلف على حالهما لا تغيران أصلا ويكون الخلاف بينهما وبينه في جهة الخلفية فقط وأما على التقرير الثاني لكلام الامام فالأصل الحقيقة هذا بنى مراد به البنوة لا يتغيران أصلا ويكون الخلاف بينهما وبينه في جهة الخلفية فلذا كان التقرير الاول أولى فتأمل (قوله وعندهما المجاز الخ) قالان الحكم مقصود من الكلام والعبارة وسيلة الى المقصود فاعتبار الخلفية في المقصود أولى وقال الامام ان الحقيقة والمجاز من أوصاف اللفظ على ما مر فالخلفية في التكلم الذي هو استخراج اللفظ أولى والحق قول الامام يشهد به تتبع

الاستعمالات فإن الحكم الحقيقي للكلام كثيراً ما يكون محالاً نحو الرجن على العرش استوى وبصار عند البلغاء إلى المجاز قال أعظم العلماء رحمهم الله تعالى كل مجتهد مكلف بما يظهر له من المرجح والنسكة وتكنة الامام أظهر عندنا (قوله عن حكمه) أي عن حكم هذا ابني (قوله أن يستقيم) أي يمكن فلو كان المعنى الحقيقي ممنوعاً (١٧٩) لا يصح المجاز عندهما (قوله ولم يعمل الخ)

كما أنه لم يعمل المعنى الحقيقي في قوله هذا ابني مشيراً إلى العبد الذي هو معروف النسب ويولد مثله مثله لعارض شهرة نسبته من الغير وإن كان يمكن لأنه يولد مثله مثله (قوله حتى يصار الخ) احترازاً عن إلغاء الكلام (قوله فإذا كانت الخ) شروع في بيان وجه البناء (قوله وهو) أي المعنى الحقيقي (قوله فيها) أي في العادة (قوله لما كان) أي المجاز (قوله ربحان الخ) والمرجوح في مقابلة الراجح ساقط فترك فاعبرة حينئذ بالمجاز ولقائل أن يقول إن غلبة الاستعمال لا تكون مرجحة فإن العلة لا ترجح بزيادة من تحسنها فكان استعمال الحقيقة مثل تعارف المجاز والعمل بالأصل أي الحقيقة ممكن فله الاعتبار (قوله للضرورة الداعية إليه) وهو تعارف المجاز (قال وهو) أي العبد أكبرنا من المولى أو يكون مساوياً سناله وتخصيص ذكر الأكبر للتمثيل أو لكونه أوضح للتقيد (قوله ثمرة الخلاف الخ) أقدم الشارح لفظ الثمرة إيماء إلى أنه لا معنى

ويظهر الخلاف في قوله لعبد وهو أكبرنا منه هذا ابني) أعلم أن الكلام إذا كان له حقيقة مستعملة ومجاز متعارف فالحقيقة أولى عند أبي حنيفة وعندهما العمل بعموم المجاز أولى حتى إذا حلف لا يأكل من هذه الخنطة فعنده يقع على غير هادون ما يتخذ منها لأن هذه الحقيقة مستعملة فإن الخنطة ثقلى وتغلى وتؤكل فتغت المصير إلى المجاز وعندهما يقع على مضمونها على العموم مجازاً وكذا إذا حلف لا يشرب من الفرات فعنده يقع على الكرك خاصة لأن الشرب من الفرات حقيقة أبضع فاه عليه ويشرب منه في ابتداء الغاية وعندهما يقع على شرب ماء يجاور الفرات والنسبة لا تنقطع بالأواني وإن شرب من نهر يأخذ من الفرات لا يهتد لا تقطع النسبة فخرج عن عموم المجاز وهذا يرجع إلى أصل وهو أن المجاز خلف عن الحقيقة في التكلم دون الحكم عند أبي حنيفة رحمه الله فاعتبر الربحان في التكلم دون الحكم فصارت الحقيقة أولى لأن الخلف لا يراجم الأصل وإن عم حكم الخلف فيجعل اللفظ عام إلا في حقيقته عند الامكان إذ المصير إلى المجاز عند تعذر عمله في حقيقته ولم توجد وعندهما هو خلف عن الحقيقة في الحكم وفي الحكم للمجاز ربحان لأنه يشتمل الحقيقة والمجاز فصارت مستعملة على حكم الحقيقة فصار أولى وتظهر فائدة الخلاف في هذا وفي قوله لعبد وهو أكبرنا منه هذا ابني يعتق عنده وعندهما لا يعتق والحاصل أن ما صار مجازاً عنه وخلفاً لا بد أن يكون متصور الوجود بلا خلاف وإن المجاز خلف عن الحقيقة بلا خلاف وإنما الخلاف في كيفية الخلافه فقال هذه الخلفية في حق الحكم أي إذا تعذر حكم الحقيقة بعارض يصار إلى المجاز لا ثبات حكم حكم الحقيقة خلفاً عن حكم الحقيقة حتى لا يبلغ الكلام لأن المقصود هو الحكم إذ الكلام وضع له فاعتبار الخلفية والأصله فيما هو المقصود أولى من اعتباره ما فيها هو وسيلة وهو العبارة في كل موضع انعقد الكلام لا يجاب الحكم الأصلي وامتنع وجوده

هذا ابني مراد به الحرية خلف عن حكمه مراد به النبوة فينبغي أن يستقيم الحكم الحقيقي ولم يعمل بعارض حتى يصار إلى المجاز فإذا كانت الخلفية عنده في التكلم فالتكلم بالحقيقة أولى لأن اللفظ موضوع لأجل المعنى الحقيقي وهو مستعمل في العادة غير مهجور فيها فأبى ضرورة داعية إلى صيرورته مجازاً وعندهما لما كان خلفاً عنه في الحكم والحكم المجاز ربحان على حكم الحقيقة أما باعتبار كونه غالب الاستعمال أو باعتبار كونه عاماً شامل الحقيقة أيضاً فلا بد أن يكون العمل بالمجاز أولى للضرورة الداعية إليه (ويظهر الخلاف في قوله لعبد وهو أكبرنا منه هذا ابني) أي تظهر ثمرة الخلاف بين أبي حنيفة رحمه الله وصاحبيه في قول الرجل لعبد هذا ابني والحال أن العبد أكبرنا من القائل حيث يعتق العبد عنده لا عندهما فإن عند أبي حنيفة رحمه الله هذا الكلام صحيح بعبارة من حيث كونه مبتدأ وخبراً موضوعاً لاثبات الحكم وليس معنى كونه صحيحاً استقامة العربية فقط كما ظنه علماء لأن أباً حنيفة قال في قول الرجل لعبد أعنتك قبل أن تخلق أو أخلق أنه كلام باطل لا يصح تكلمه مع أنه بحسب العربية صحيح أيضاً بل معناه أن يكون صحيحاً بعبارة وتستقيم الترجمة المفهومة منه لغة أيضاً ولم يمتنع عقلاً فقوله أعنتك قبل أن تخلق أو أخلق ليس كذلك بخلاف قوله هذا ابني لأنه صحيح مع ترجمته وإنما الاستحالة جاءت من أجل أن المشار إليه أكبر من القائل ولهذا قال العبد الأكبر

لظاهر قول المصنف ويظهر الخلاف في الخ لا أن الخلاف لا يخفاه فيه حتى يظهر فهذا القول على حذف المضف (قوله والحال الخ) إيماء إلى أن الواو في قول المصنف وهو أكبر الخ للحال (قوله بل معناه) أي معنى كون الكلام صحيحاً (قوله ليس كذلك) فإن ترجمته اللغوية ممنوعة عقلاً (قوله لو قال) أي قائل

استقامة الترجمة المفهومة منه لغة (قوله الى الخارج) وهو كبر المشار اليه (قوله صير الى الجواز الخ) أى بطريق قد كرم المزموم وإرادة الالتزام لاستلزام البنوة في المملوك الحرية اعترض عليه بان الجواز أى العتق لا يتعين ههنا فإنه يجوز أن يراد الشقة فلا بد في الجواز من النسبة وأوجب بان الفهم يسبق في هذا إلى عند تعذر المعنى الحقيقي إلى العتق لا إلى غيره فلذا لا يكون الجواز ههنا مفتقرا إلى النسبة بخلاف ما إذا قال لعبده يا بنى أو يا أخى فإنه لا يتبادر منهما إلى العتاق لأن الغرض في النداء استحضار المنادى وطلب إقباله بصورة الاسم من غير أن يقصد إلى معناه فلا يحتاج إلى أن يصح هذا الكلام بالحل على المعنى الحقيقي أو المجازي عند تعذره بخلاف الخبر كهذا إلى فإنه لا يتم تعديده مهما أمكن فإن قلت فعلى هذا ينبغي أن لا يعتق بمثل يار فان الغرض منه النداء لا غير قلت ان لفظ الحر علم للعتق وصرح فيه فيقوم مقامه وليس على ديدنه لفظ آخر تأمل (قوله وهو) أى الجواز (قوله الخلفه) أى خلفه الجواز عن الحقيقة (قوله لغا هذا

بعارض ينعقد لا يجب الحسم الخلفي وفي كل موضع لم ينعقد للحكم الاصلى لا ينعقد للحكم الخلفي ثم قوله هذا إلى لا كبرسانه لم ينعقد للحكم الاصلى وهو البنوة لاستتماله فلا يجعل مجاز عن حكم حكم البنوة وهو الحرية كالغوس لم ينعقد للحكم الاصلى وهو البر لم ينعقد للحكم الخلفي وهو الكفارة حتى لو كانت الحقيقة متصورة بان كان أصغر سنانمه وهو ثابت القسب من غيره بصار إلى إثبات حكم حكم الحقيقة وهو العتق خالف عن حكم الحقيقة مجازا لأن الحقيقة ممكنة بان كان ولده وقد اشترت نسبته عن غيره لأنه لا يمنع أعماله الحكم بنسبه من الغير فجعل مجازا عن حكم حكم الحقيقة وهو الحرية كفى الخلف على مس السهام فإنه ينعقد في حق الخلف وهو الكفارة لان عقاده في حق الاصل وهو البر انه مس السماء متصورا للملائكة يصعدون السماء وكذا في قوله وهبت ابنتي منك حكمه الاصلى متصور لان احتمال بيع الحرية وهبتها كاحتمال مس السماء لان تملك الحر كان مشروعا فاصح مجازا عن حكم الحقيقة أما هذا فتشكيل قطعاً وقال أبو حنيفة رحمه الله الخلفية في حق التكلم أى التكلم بلفظ الحقيقة اذا أريد به الموضوع له أصل والتكلم بهذا اللفظ اذا أريد به الجواز خلف لان الحقيقة والجواز وصف اللفظ بالاجماع فكان اعتبار الخلفية والاصالة في التكلم أولى لأنه يصير خلفا فيما هو وصفه لا في غيره بل هو في الحكم أصل ألا ترى أن الحكم لا يتغير بالحرية لا تختلف وانما تتغير العبارة بان صارت مجازا مستعملة في غير الموضوع الاصلى بعدما كانت حقيقة ولو كان خلفا في الحكم لتغير الحكم به دون العبارة واذا كانت الخلفية في التكلم فمحتاج إلى صحة التكلم حتى يصير غيره مجازا عنه عند التعذر سواء كان صالحا لحكمه الاصلى أم لا كاستثناء فان من قال لامر أنه أنت طالق ألغا الاستمائية وتسعة وتسعين يقع واحدة وإيجاب ما زاد على الثلاث باطل حكما ومع ذلك صح الاستثناء لانه صحيح من حيث التكلم والاستثناء تصرف في التكلم وهما التكلم صحيح لانه مبتدأ وخبر موضوع للإيجاب بصيغته وقد تعذر العمل بحقيقته وله مجاز متعين وهو العتق من حين ملكه اذا البنوة في المملوك مستلزم الحرية فصار مستعارا له بغير نية كالنكاح بلفظ الهبة صوال الكلام العاقل عن الالغاء حتى اذا لم يصح التكلم أصلا لغة لم يصح مجازا عن الحقيقة في التكلم لانه لم يصح تكلما بخلاف قوله يا بنى لانه لا استحضار المنادى بصورة الاسم لا بمعناه فلما لم يكن المعنى مطروحا لم يحجز الاستعارة لتصح معناه وهذا لان المصير إلى الجواز فيما سبق لصيانة كلام العاقل عن الالغاء والكلام ههنا موصون بدون إثبات الجواز لحصول المقصود وهو استحضار المنادى بخلاف قوله يار أو يا عتيق فإنه يستوى ندأؤه وخبره لانه وضع للحرير فأقيم عنه مقام معناه فكان المعنى مطروحا بكل حال فيعتق على أى وجه أضافه إلى المملوك ثم زعم بعضهم أن قوله هذا إلى مجاز عن قوله عتق على من حين ملكته أو من قوله هذا حر وليس كذلك لان الحقيقة ممكنة فيه ولا خلاف فيه بل الحق أن قوله هذا إلى مجاز في الاكبرسانمه لا ثبات العتق عن قوله هذا إلى في هذا المحل من غير نظر إلى أنه صالح لحكمه الاصلى أم لا عنده ولا يلزم أن نقرر الاسلام قال في أثناء التقرير ألا ترى أن العبارة تنغير به دون الحكم ولا تغير على هذا التقدير لان العبارة تنغير به من الحقيقة إلى الجواز فقوله هذا إلى في موضعه الاصلى حقيقة وفي أكبرسانمه مجاز فتغيرت حيث استعملت في غير موضعه الاصلى

مضى إلى لغا هذا الكلام فاذا كان قوله هذا إلى صحيحا من حيث العربية والترجمة وكان المعنى الحقيقي محال بالنظر إلى الخارج صير إلى الجواز لا بلغوا الكلام وهو العتق من حين ملكه لان الابن يكون حرا على الأب دائما وعندهما كانت الخلفية في الحكم وكان امكان المعنى الحقيقي شرط الصحة الجواز لغا هذا الكلام لان البنوة من الاصغر سنا لا يمكن حتى يحمل على الجواز الذي هو العتق لا يقال

(قوله فينبغي الخ) حاصله ان قول صاحبين خلاف أهل العربية فانه يلزم على قولهما أن يكون زيدا أسدا لغو العدم امكان الحقيقة مع أنهم قائلون بصحته (قوله لا نالنا سلم الخ) متعلق بالنفي في قوله (١٨١) لا يقال الخ (قوله مجازا) أي من رجل

(قوله حتى يلزم المحال) فيه أن الكلام المشتمل على المحال باطل سواء كان المحال مقصودا أو غير مقصود فلا بد من التأويل في ذلك الكلام لأجل صحته كذا قيل (قوله يمكن الخ) ومثل هذا الامكان يكفي للصير إلى المجاز (قوله وهو بعيد) لعل وجه البعدانه لا مسخ في هذه الأمة على أنه لو اعتبر المسخ لما بلغوا هذا ابني مشيرا إلى الأكبر سنا عند صاحبين لأنه يمكن أن يكون ابنه منه بالمسخ تأمل (قال وقد تنذر الخ) أي يمنع العمل بالحقيقة والمجاز وليس المراد بالتعذر ههنا مقابل المهجور (قال اذا كان الحكم الخ) أي يكون مفاد اللفظ متمنعا في محل استعمال فيه اللفظ وان كان ممكنا في محل آخر (قوله فيلغو الخ) لان الكلام موضوع لافاد المعنى فاذا تعذر معناه الحقيقي والمجازي صار لغوا ضرورة (قال وتولد له) أي حال كون زوجته بسن تولد منها مثل هذا القائل (قال حتى لا تقع الخ) وأما اذا قال زوجته أنت على مثل أي

يوضحه أن قولك أسد للهكل المخصوص مغاير لقولك أسد للانسان الشجاع اذا الاول حقيقة والثاني مجاز والمجاز غير الحقيقة ثم لا يبي حنيفة رحمه الله في تخريج هذا المجاز طريقان أحدهما أنه جعل هذا اقرارا منه بالحرية من حين ملكه أي صار قوله هذا ابني لا كبر سنانه اقرارا بعنقه من حين ملكه لان ما صرح به وهو البنوة سبب لحرية من حين ملكه والثاني انه بمنزلة التحرير ابتداء له ذلك ككلاما هو سبب التحرير في ملكه وهو البنوة فكان هذا انشاء عتق ولهذا التصير الام أم ولده لانه ليس لتحرير العبد ابتداء تأثير في اثبات أمومية الولد لأنه لا يملك إيجاب ذلك الحق لها بعبارة ابتداء بل بفعل هو استيلاء ولهذا لو ورث رجلان عبدان أحدهما أنه ابنه ضمن لشريكه قيمة نصيبه اذا كان موسرا كما اذا أعتقه ولو لم يكن اعتاقا مبتدأ لما غرم لانه لو ورث ابنه مع غيره لا يضمن لشريكه لعدم الفعل منه فعلم أن ذلك كالتحرير المبتدأ منه والاول أصح لانه ذكر في كتاب الأكرأ اذا أكرأه على أن يقول هذا ابني لبعده لا يعتق عليه والا كراء انما يمنع صحة الاقرار بالعتق لا صحة انشاء العتق ووجوب الضمان في مسئلة الدعوى بهذا الطريق أيضا وهو الاقرار بالحرية لا باعتبار انشاء التحرير فانه لو قال عتق على من حين ملكته يضمن لشريكه فكذلك اذا قال هذا ابني لان موجب قوله هذا ابني عتقه من حين ملكه فلا ضرورة في جعله محررا مبتدأ أو هو اخبار وعلى هذا الطريق يصير مقررا بحق الام أيضا فتصير أم ولده لان كلامه كما جعل اقرارا بحرية الولد جعل اقرارا بأمية الولد لأن هذا الحق يحتمل الاقرار وما تنكلم به سبب موجب هذا الحق لها في ملكه كما هو موجب حقيقة الحرية للولد (وقد تنذر الحقيقة والمجاز معا اذا كان الحكم متمنعا كقوله لامرأته هذه بنتي وهي معروفة بالنسب وتولد له أو أكرأه سنانه حتى لا تقع الحرمة بذلك أبدا) عندنا خلافا للشافعي غير أنه اذا دام على هذا اللفظ فالقاضي يفرق بينهما لا باعتبار أن هذا اللفظ يوجب الفرقة اذ لو كان كذلك لما شرط الدوام كما في الرضاع ولكن لانه لما دام على هذا ولا يقر به باقية مظلومة معلقة فيفرق القاضي نفيا للظلم وانما قلنا بأنه تعذرت الحقيقة والمجاز هنا أما حقيقة فظاهر في الأكبر سنانه وفي الأصغر سنانه تعذرا ثبات الحقيقة مطلقا لثبوت النسب من الغير فلا يصدق في حقه لان اقرار المرء على غيره غير معتبر ولا يثبت في حق المقر خاصة أيضا كافي مسئلة العبد المعروف ونسبه بناء على اقراره لان القاضي كذبه فيه هنالاه اقراره على الغير لانهم اتهم عليه به فقام تكذيب القاضي مقام رجوعه لان تكذيب الشرع لا يكون أدنى من تكذيب نفسه والرجوع عن الاقرار بالنسب صحيح فكأنه رجوع عن اقراره في حق نفسه

فينبغي أن يكون قوله زيدا أسدا لغو العدم امكان الحقيقة لا نالنا سلم انه مجاز بل حقيقة بحذف حرف التشبيه أي زيد كالأسد وأما قوله رأيت أسدا يرى فانه وان كان مجازا لكن المقصود بالحقيقة خبر الرؤية لا كونه أسدا حتى يلزم المحال قصدا وقيل يمكن كونه أسدا بالمسخ وهو بعيد (وقد تنذر الحقيقة والمجاز معا اذا كان الحكم متمنعا) يعني قد تنذر المعنى الحقيقي والمعنى المجازي معا اذا كان كلاهما يمكن متمنعا فيلغو الكلام حينئذ بالضرورة (كافي قوله لامرأته هذه بنتي وهي معروفة بالنسب وتولد له أو أكرأه سنانه حتى لا تقع الحرمة بذلك أبدا) فانه اذا كانت الامرأة معروفة بالنسب استحتمل أن تكون بنته وان كانت أصغر سنانه وكذا اذا كانت أكبر سنانه فانه استحتمل أن تكون بنته أبدا فتعذر المعنى الحقيقي ظاهر وأما تعذر المعنى المجازي فلا لأنه لو كان مجازا كان من قوله أنت طالق وهو باطل لان

وقوى به الطلاق فيقع الطلاق لانه استعارة بل لانه تشبيه في الحرمة (قوله ظاهر) فان ثبوت النسب من الغير وكبر السن مانع من أن يثبت النسب شرعا من القائل (قوله لو كان مجازا كان الخ) وجه الملازمة أن التحريم الذي في وسع القائل ليس بالتحريم بالطلاق وأما التحريم المؤبد فليس في وسعه

(قوله يقتضي أن تكون الخ) تستند في البنية عدم صحة النكاح فيين الطلاق والبنية منافاة ولا استعارة مع التنافي وفيه ان البنية تستلزم الحرمة المؤبدة كما قلتم فتستلزم الحرمة المطلقة لاستلزام المقيد المطلق فجاز أن تكون مجازاً عن مطلق الحرمة فيقع به الطلاق لوجود مطلق الحرمة في الطلاق (قوله عنه) أي عن قوله أنت طالق (قوله إذا أصر) أي الزوج (قوله صار ظالم الخ) لأنه يمنع عن وطئها عند الاصرار فتكون هي كالمعلقة (قوله كما في الحب والعنة الخ) المحبوب وهو مقطوع الذكروا الخصيتين وحكمه أنه إذا طلبت امرأه المحبوب التفريق فرق الحاكم في الحال لعدم فائدة التأخير والعين فعيل بمعنى فاعل من عن إذا عرض وهو في الشرع من لا يقدر على جماع فرج زوجته وحكمه أنه إذا طلبت امرأه التفريق أجله الحاكم سنة قربة سوى مدة مرضها ومرضه فان وطئ في هذه المدة فيها والافرق القاضي بينهما أن أبي طلاقها كذا في الدر المختار (١٨٣) (قوله أو أن تكون الخ) معطوف على قوله أن تكون الخ (قوله ثبت نسبها منه) أي

لا رتداد إقراره عند القاضي وعند الرجوع عن الإقرار لا يبقى الإقرار فلم يثبت النسب مطلقة أو لا في حقه بخلاف مسألة العبد لأنه ليس بإقرار على الغير لأن العبد لا يتضرر بالحرية ومن يتضرر به لا يثبت في حقه وهو الأب والرجوع عن العتق لا يصح فبعثت فعلم بأنه تعذرت الحقيقة وتعذر العمل بالمجاز في الفصلين أي الأصغر سنانه والأكبر سنانه وهو الطلاق المحرم أيضاً لأنه لا مناسبة بين الحرمة الثابتة بالبنية وبين الحرمة الثابتة بالطلاق بل بينهما منافاة لأن الحرمة لو ثبتت بهذا الكلام تنافي النكاح والمحلية ولا يرتفع أصلاً ولا يصلح حقاً من حقوق النكاح والحرمة الثابتة بالطلاق حق من حقوق النكاح لأنه تملك بالنكاح ويرتفع برفع فلم يجز أن يستعار قوله هذه بنتي للطلاق المحرم بخلاف قوله هذا ابني فان الحرية الثابتة بهذا الكلام لا تنافي الملك لأن علمه في الحقيقة عتقه من حين ملكه لا انتفاء الملك من الأصل وعلمه في المجاز عتقه من حين ملكه أيضاً فصل مجازاً والأصل أن الكلام إذا كان له حقيقة ولها حكم يصار إلى إثبات حكم تلك الحقيقة مجازاً عند تعذر إثبات الحقيقة وقد أمكن هذا العمل في هذا ابني ولم يمكن في هذه بنتي

وفصل (الحقيقة تترك بدلالة العادة كالنذر بالصلاة والحج)

الطلاق يقتضي سابقة صحة النكاح والبنية تقتضي أن تكون محرمة أبداً فلا يقع بينه وبينها نكاح ولا طلاق فإذا لم يكن مجازاً عنه فلا تقع الحرمة بذلك القول أبداً فيلغو الكلام لأنهم قالوا إذا أصر على ذلك يفرق القاضي بينهما لا لأن الحرمة تثبت بهذا اللفظ بل لأنه بالأصرار صار ظالمًا يمنع حقها في الجماع فيجب التفريق كما في الحب والعنة فقوله أو أكبر سنانه عطف على قوله معروفة النسب وقوله وتولد لمثله حال من قوله معروفة النسب يعني لا بد أن تكون معروفة النسب في حين كونها مولودة لمثله أو أن تكون أكبر سنانه حتى تعذر الحقيقة فلو فقد الشرطان معاً بأن كانت مجهولة النسب ولم تكن أكبر سنانه يثبت نسبها منه فما قيل إن قوله أو أكبر سنانه عطف على قوله وتولد لمثله فتوهم ساقط وقيل الحكم في مجهول النسب كذلك حتى لا تحرم لأن الرجوع عن الإقرار بالنسب صحيح قبل تصديق المقر له إياه ولا يمكن العمل بموجب هذا اللفظ قبل تأكده بالقبول * ثم شرع المصنف رحمه الله بعد ذلك في بيان قرائن العمل بالمجاز وترك الحقيقة وهي خمسة على ما زعمه فقال (والحقيقة تترك بدلالة العادة كالنذر بالصلاة والحج) فان الصلاة في اللغة الدعاء كما في قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه حتى لا تحرم) وحينئذ فوضع مسألة المتن في معروفة النسب لأن تعذر العمل بالحقيقة فيها أظهر كذا في الكشف (قوله وقوله صحيح) فاعل الزوج المقر يرجع (قوله بالقبول) أي بقبول المقر له (قوله وهي خمسة) أي دلالة العادة ودلالة اللفظ في نفسه ودلالة سياق النظم ودلالة حال المتكلم ودلالة محل الكلام (قوله على ما زعمه) فيه إيماء إلى أن في الحصر في خمسة كلاماً على ما سيقول الشارح رحمه الله (قال تترك) أي بلا بنية من المتكلم (قال بدلالة العادة) أي العادة في استعمال الالفاظ وفهم المعنى منها ثم أعلم أنه إنما تركت الحقيقة بدلالة العادة لأن الكلام موضوع للانهاض فإذا كان مستعملاً في عرفنا ونقل عن معناه اللغوي فهذه العادة أي عادة الاستعمال ربحاً أرادته فيترك معناه الحقيقي ثم أعلم أن ترك الحقيقة بدلالة العادة مقيد بما إذا لم تكن الحقيقة مستعملة إذ لو كانت الحقيقة مستعملة كانت أولى عند الامام من المجاز المتعارف على ما مر (قال كالنذر الخ) فانه محمول على ما هو معتاد في الشرع فلو كان

من القائل وفرق القاضي بينهما (قوله فتوهم ساقط) لأنه إذا كانت المرأة معروفة النسب استحال أن تكون بنته وإن كانت أصغر سنانه فلا حاجة إلى ضم أكبر سنانه معها كونها معروفة النسب هذا إذا كان قوله أو أكبر الخ معطوفاً على قوله وتولد الخ وأما لو كان معطوفاً على قوله وتولد الخ في قوله أو أكبر الخ معطوفاً على قوله وتولد الخ يقال وهي معروفة النسب تولد لمثله أو أكبر سنانه الخ كما لا يخفى على واقف السوق مخافى التنوير بناء على ذلك العطف خواص حينين باشد كه مثل زوجة زائده ميسوداز مثل ابن زوج ويازوجه أكبر در سن باشد از الخ لاتصغ اليه (قوله كذلك) أي لا يثبت النسب (قوله

حتى لا تحرم) وحينئذ فوضع مسألة المتن في معروفة النسب لأن تعذر العمل بالحقيقة فيها أظهر كذا في الكشف (قوله وقوله صحيح)

فعل الزوج المقر يرجع (قوله بالقبول) أي بقبول المقر له (قوله وهي خمسة) أي دلالة العادة ودلالة اللفظ في نفسه ودلالة سياق النظم ودلالة حال المتكلم ودلالة محل الكلام (قوله على ما زعمه) فيه إيماء إلى أن في الحصر في خمسة كلاماً على ما سيقول الشارح رحمه الله (قال تترك) أي بلا بنية من المتكلم (قال بدلالة العادة) أي العادة في استعمال الالفاظ وفهم المعنى منها ثم أعلم أنه إنما تركت الحقيقة بدلالة العادة لأن الكلام موضوع للانهاض فإذا كان مستعملاً في عرفنا ونقل عن معناه اللغوي فهذه العادة أي عادة الاستعمال ربحاً أرادته فيترك معناه الحقيقي ثم أعلم أن ترك الحقيقة بدلالة العادة مقيد بما إذا لم تكن الحقيقة مستعملة إذ لو كانت الحقيقة مستعملة كانت أولى عند الامام من المجاز المتعارف على ما مر (قال كالنذر الخ) فانه محمول على ما هو معتاد في الشرع فلو كان

التأذير غير صاحب عادة بالمعنى الشرعي وغيره لم يبل كان من أهل الحرب فينبغي أن ينصرف تأذره إلى الفقه كذا قيل (قوله وقوله عليه السلام وإذا كان الخ) أوردته على القاري في شرح مختصر المنار (قوله إلى الأركان المعلومة) من القيام والقراءة وغيرهما (قوله معناه الأول) أي الدعاء (قوله تجب عليه الصلاة الخ) فإن عادة أهل الإسلام أن يندروا العبادة المعهودة للدعاء (قوله إلى المناسك) المناسك كجلس ومقعدها هي عبادة يقال أنما نسكتها أي متعبدا تناوذاً عبادة كذا في منتهى الأرب (قوله تجب عليه العبادة المعهودة الخ) فإن عادة أهل الإسلام أن يندروا العبادة المعهودة لا القصد (قوله وكذا قوله لا يضع الخ) فالمعنى الحقيقي وهو وضع القدم حافياً ترك والمتعارف معتاداً هو المعنى المجازي وهو الدخول (قال في نفسه) أي لا بالنظر إلى السياق والسباق والعادة (قوله أو لمعنى الخ) معطوف على قوله المعنى الخ (قوله ويسمى هذا مشككاً) لتفاوت الأفراد بازاءة والنقصان (قوله زائداً أو ناقصاً) فبعض الأفراد في القوة بمرتبة كأنه ليس فرداًه وبعض الأفراد في الضعف بمرتبة كأنه ليس فرداًه (قوله فالأول) أي ما إذا كان اللفظ موضوعاً للمعنى فيه قوة (قال فلا يتناول لحم السمك) هذا إذا لم ينوشياً وأما إذا نوى تناول لحم السمك فيتناوله كذا قيل (قوله أذهو مشتق الخ) يعني أن اللحم مأخوذ من الالتحام (١٨٣) يقال التحم الحرب أي اشتد فسمي اللحم بهذا الاسم لما فيه من الشدة ولاشدة بدون الدم الذي هو أقوى الإخلاط في الحيوان والسمك لا دم فيه وما يسيل عنه عند الشق فذلك ليس بدم إنما هو ماء أجرو يطلق عليه الدم مجازاً لأن الدموى الخ ولقاتل أن يقول أنا لا نسلم أن اللحم مأخوذ من الالتحام بل هو مأخوذ من اللحم لأن الحرب لما صار شديداً صار سبباً لكثرة اللحم بكثرة القتل ولذا ترك عامة العلماء هذا الدليل وقالوا إذا حلف لاياً كل لما

وبدلالة اللفظ في نفسه كما إذا حلف لاياً كل لما وكقوله كل مما لوك لي حر وعكسه الحلف بأ كل الفاكهة وقوله عليه السلام وإذا كان صائماً فليصل أي ليدع ثم نقلت إلى الأركان المعلومة والعبادة المعهودة وهجر معناه الأول فإن قال أحد الله على أن أصلي تجب عليه الصلاة للدعاء وكذا الحج لغة القصد مطلقاً ثم نفل في الشرع إلى المساك المعهودة في مكة فلو قال الله على أن أصلي تجب عليه العبادة المعهودة وفي حكمهما سائر الألفاظ المقولة شرعاً وعرفاً وأخصاً وكذا قوله لا يضع قدمه في دار فلان على ما مر (وبدلالة اللفظ في نفسه) أي باعتبار ما أخذ اشتقاقه ومادة حروفه لا باعتبار إطلاقه بأن كان اللفظ مثلاً موضوعاً للمعنى فيه قوة فيخرج ما وجد فيه ذلك المعنى ناقصاً أو لمعنى فيه نقصان وضعف فيخرج ما وجد فيه ذلك المعنى زائداً ويسمى هذا مشككاً وعبر عنه صاحب التوضيح بكون بعض الأفراد فيه زائداً أو ناقصاً فالأول (كما إذا حلف لاياً كل لما فلا يتناول لحم السمك وقوله كل مما لوك لي حر لا يتناول المكاتب) فإن لفظ اللحم لا يتناول السمك أذهو مشتق من الالتحام وهو الشدة ولاشدة بدون الدم والسمك لا دم فيه لأن الدموى لا يسكن الماء ولا يعيش فيه فلا يتناول هذا الحلف لحم السمك وإن كان أطلق عليه في القرآن في قوله تعالى لنا كوا منه لحاطر يا وبه عسك ما لك رجة الله في أنه يبحث بأ كل لحم السمك ونحن نقول لا يبحث به لأجل ما أخذ اللفظ ولأن بآئعه لا يسمى في العرف بأع اللحم ولفظ مما لوك في قوله كل مما لوك لي حر لا يتناول المكاتب لأنه ما كان مما لو ك كاملاً من جميع الوجوه يداور رقبته فيتناول المدبر وأم الولد ولا يتناول المكاتب لأنه مما لوك رقبته حريداً فكان ناقصاً في معنى المملوكية والثاني ما ذكره بقوله (وعكسه الحلف بأ كل الفاكهة) أي عكس المذكور من المثاليين ما إذا حلف لاياً كل الفاكهة (فلا يتناول العنب)

لا يتناول لحم السمك لأن بائع لحم السمك لا يسمى بأع اللحم في العرف ومبنى الإيمان على العرف واليه أشار الشارع بقوله ولأن بائعه الخ (قوله أطلق) أي اللحم (قوله في قوله تعالى الخ) لتأ كوا منه أي من البحر لحاطر يا وهو السمك وصفه بالطراوة لأنه أرطب اللحم فيسرع إليه الفساد فيسارع إلى أكله قال البيضاوي والطري بتشديد الباء تارة (قوله وبه) أي بقوله تعالى (قوله يبحث الخ) فإن مطلق اسم اللحم يتناوله (قوله المكاتب) هو من عقد مع مولاه بأنه يؤدي إلى المولى هذا القدر من المال ثم يعتق (قوله لأنه) أي لأن المملوك (قوله فيتناول المدبر وأم الولد) فإنهما مملوكا كان يداور رقبته والمدبر من قاله المولى إذا امت فانت حر وأم الولد أمة استولدها المولى وحكمهما ما يعتقان بعد موت المولى (قوله لأنه) أي لأن المكاتب مملوك رقبته فإن المكاتب عبد ما بقي عليه درهم كذا جاء في الحديث ولذا إذا عجز عن بدل الكتابة يعود إلى الرق (قوله حريداً) أي ليس بمملوك يداور رقبته مقصود الكتابة وهو أداء البذل فبذلك المكاتب البيع والشراء وأمثالهما (قوله فكان ناقصاً الخ) وفيه أنه لو كان الملك في المكاتب ناقصاً وفي المدبر وأم الولد كاملاً فلا تأدى الكفارة به وتأدى بهما مع أنه ليس كذلك وأجيب بأن مدار الكفارة على الرق والرق فيه ما ناقص فإن ما ثبت فيه من جهة العتق لا يرفع بوجهه والرق فيه كامل لأنه عبد كما كان إذا عجز فلذا لا تأدى الكفارة بهما وتأدى به (قوله والثاني) أي ما إذا كان اللفظ موضوعاً للمعنى فيه ضعف (قوله أي عكس المذكور الخ) لما كان الضمير في قول المصنف وعكسه

عنه ولو اسندوا المذكور سابقا مثالا ان فليس الضمير مطابقا لمرجعه أشار السارح الى أن الضمير يرجع الى المذكور ومن حيث هو مذكور وهو واحد (قوله لما يتفكه) أي يتنعم به والتفكه بشكفت امدن از جيري والرطب خرماي تروالрман انار كذا في منتهى الارب (قوله وأما ادخال الطرارخ) جواب اشكال تقريره أنه يلزم على ما ذكرتم عدم دخول الطرار في السارق اذ في الطرار زيادة ليست في السرقة فانه يأخذ عن اليقظان (قوله لمعنى الاصل) أي السرقة (قوله له) أي لمعنى الاصل (قوله من قبيل دلالة النص) قدم البحث فيه فتذكر (قوله فلا تقل لهما) أي للوالدين (أف) وهو صوت يدل على تضجر وقيل اسم الفعل الذي هو التضجر كذا قال البضاوي (قوله للضرب والشم) متعلق بالاشتمال فالضرب والشم مكيان لمعنى الايداء (قوله زيادة العنب) وهو القوام (قوله فانه مغير لمعنى التفكه) وهو التلذذ والتمتع لان الغذاء مقصود والتفكه أمر زائد غير مقصود فيكون مغير لمعنى التبعية كذا قال ابن الملك (قوله وعندهما بحث الخ) قيل ان هذا الاختلاف اختلاف عصر وزمان فأبو حنيفة أفتى على عرف زمانه فان أهل زمانه لا يعدونها من القوا كه وتغير العرف في زمانها (١٨٤) (قوله لانها) أي العنب والرطب والрман (قوله أي بسبب سوق الكلام)

وبدلالة سياق النظم كقوله طلق امرأتى ان كنت رجلا وبدلالة معنى يرجع الى المتكلم كافي بين الفور لان الفا كهة اسم لما يتفكه به ويتلذذ حال كونه زائدا على ما يقع به قوام البدن فهو موضوع للنقصان والعنب والرطب والрман فيها كمال ايس في الفا كهة وهو أن يكون به قوام البدن ويكتفي بها في بعض الامصار للغذاء فلا يدخل في الناقص وأما ادخال الطرار في السارق وان كان فيه كمال أيضا من السارق فلا في ذلك الكمال والزيادة ليس بغير لمعنى الاصل بل مكملة من قبيل دلالة النص فيشتمله كاشتمل أف في قوله تعالى فلا تقل لهما أف للضرب والشم بخلاف زيادة العنب فانه مغير لمعنى التفكه ومضر له وعندهما بحث بذلك كله لانها من أعز القوا كه هذا اذا لم ينو وأما اذا نوى ذلك بحث اتفاقا (وبدلالة سياق النظم) أي بسبب سوق الكلام بقرينة لفظية التحقت به سواء كانت سابقة أو متأخرة (كقوله طلق امرأتى ان كنت رجلا) حتى لا يكون نو كيدا فان حقيقة هذا الكلام هو التوكيل بالطلاق لكن ترك ذلك بقرينة قوله ان كنت رجلا لان هذا الكلام انما يقال عند ارادة اظهار عجز المخاطب عن الفعل الذي قرن به فيكون الكلام للتوبيخ مجازا ومثله قوله تعالى فن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر أنا اعتدنا للظالمين نارا حيث تركت حقيقة المشيئة وحقيقة قوله فليكفر بقرينة قوله تعالى اعتدنا للظالمين نارا ورجل على التوبيخ (وبدلالة معنى يرجع الى المتكلم) وقصده فيحمل على الاخص مجازا وان كان اللفظ دلالا على العموم بحقيقته (كافي بين الفور) وهو مشتق من فارت القدر اذا غلت واشتدت ثم سميت به الحالة التي لا لبث فيها ولا ريث باعتبار فوران الغضب كما اذا أردت امرأة الخروج فقال لها الزوج ان خرجت فأنت طالق فكنت ساعة حتى سكن غضبه ثم خرجت لا تطلق فان حقيقة هذا الكلام أن تطلق في كل ما خرجت ولكن معنى الغضب الذي حدث في المتكلم وقت خروجها يدل على أن المراد هي هذه الخرجة المعينة فيحمل الكلام عليها مجازا بهذه القرينة ومثله قول الرجل

ايما الى أن السياق مصدر بمعنى السوق فليس المراد بالسياق ههنا ما يتعارف استعماله فيه وهو المتأخر مقابلا للسياق بالياء الموحدة بمعنى المتقدم وكذا قال الشارح فيما سبأني سواء كانت الخ والمراد بالنظم بالكلام (قوله به) أي بالكلام (قوله سواء كانت) أي القرينة (قوله هذا الكلام) أي طلق امرأتى (قوله لان هذا لكلام) أي ان كنت رجلا (قوله قرن) أي ذلك الكلام به أي بذلك الفعل (قوله فيكون الكلام للتوبيخ) والمعنى أنك لا تستطيع ولا تقدر على تطليق امرأتى فانه من المعلوم القطعي امتناع قدرة

الرجل على طلاق امرأة الغيرة هذا مجاز من قبيل اطلاق اسم أحد الضدين على الآخر فان قلت هذا يحالف ما قالوا من لاحد أنه لا استعارة مع وجود التناقض قلت ان جوازه بقاء على تنزيل الضد منزلة المثل لنوع تمكيم ومنعهم له بناء على عدمه فلا تحالف فتأمل (قوله أنا اعتدنا) في منتهى الارب اعتداد آماده كردن (قوله حيث تركت الخ) فان حقيقة المشيئة رفع الائم وقرينة السياق لاتناسبه فانها كسرة بتحقيق الائم للظالمين أي الكافرين (قوله وحقيقة قوله فليكفر الخ) وهي وجوب الكفر (قوله ورجل) أي قوله فليكفر (قوله وقصده الخ) معطوف على قول المصنف معنى عطف تفسيريا أي حال المتكلم وقصده يدل على ترك الحقيقة (قال كافي بين الفور) هذا القسم من اليمين استخرج به الامام بحديث وهو أن جابرا وابنه دعيا الى نصره انسان خلفا أن لا ينصره ثم نصره بعد ذلك ولم يحنثا وكان القوم سابقا يقولون اليمين مؤقنة فحجوا والله لا أفعل اليوم كذا ومطلقة فحجوا والله لا أفعل كذا والامام استخرج مؤقنة معنى مطلقة لفظا كذا قال أعظم العلماء رحمه الله (قوله وهو مشتق) أي الفور مأخوذ والقدر بالكسر ديك (قوله ثم سميت الخ) يقال جاء فلان من فوره أي من ساعته واللبث درنك كردن والريث مثله وزنا ومعنى كذا في الصراح (قوله باعتبار الخ) أي انما سميت هذه اليمين بيمين الفور لصورتها من المتكلم باعتبار فوران الغضب أي شدته والفوران

محركة جوئيدن ديك وجشمه وجزآن (قوله تعالى تغدى) في منتهى الارب تعال بس يلدشدن وبرآمدن واذا أمرت منه قلت له تعال بفتح اللام يعني بيا والتغدى چاشت خور دن وفي الصراح غداء بالفتح والمطعام چاشت خلاف عشاء (قوله أن يعتق عبده الخ) لانه دال لغة على مصدر منكر واقع تحت النفي فان التقدير لا تغدى تغديا كذا قبل (قوله كان) أى الغداء (قوله يدل الخ) فان المتكلم أخرج الكلام مخرج الجواب (قال محل الكلام) أى ما وقع فيه الكلام وما يتعلق به (قوله وعدم صلاحيته) أى عدم صلاحية محل الكلام (قال انما الاعمال الخ) فان قلت ان العمل يتناول فعل القلب فالنية أيضا فعل فلا بد لها من نية فينتسلسل قلت ان المراد بالاعمال ههنا أفعال الجوارح ولو سلم أن المراد بالاعمال ههنا أعم فالنية تكون خارجة عنها بدلالة العقل فلا تسلسل (قوله على المجاز) أى المجاز بالحذف فالضاف محذوف وأقيم المضاف اليه مقامه (قوله مراد بالاجماع) فيه أنا سلمنا ان الاجماع منعقد على أن ثواب العمل منوط على النية لكن لا نسلم انعقاد الاجماع على أن الحكم الاخرى مراد في الحديث (قوله فلانه يلزم الخ) يعني أن المراد لما كان حكم الاعمال مجازا وصار الاخرى مراد منه (١٨٥) بالاجماع فلأمر يدالنيوى أيضا يلزم

أن يكون المعنى المجازى عاما وعموما المجاز لا يقول به الشافعى وفيه أنه قد مر أن القول بعدم عموم المجاز افتراء على الشافعى فتذكر (قوله فلانه يلزم عموم المشترك) يعني أنه لو أراد الحكم الذنى مع ارادة الحكم الاخرى يلزم عموم المشترك وهو الحكم وهو باطل عندنا وهكذا قال غير واحد واعترض عليه صاحب الكشف بان العموم لا يجرى عندنا في المشترك اللفظى وهو اللفظ الذى يكون موضوعا لكل من المعانى على السواء وأما المشترك المعنوى وهو اللفظ الذى يكون موضوعا لمعنى يعم

وبدلالة في محل الكلام كقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات ورفع عن أمى الخطأ والنسيان) اعلم ان الاصل في الكلام هو الحقيقة لانه لو لم يكن كذلك فاما ان يكون هو المجاز وهو باطل بالاجماع أو لا هذا ولا ذلك وهو يفضى الى أن لا يحصل الفهم في شئ من الالفاظ الا بعد القرينة وهو باطل الا اذا دل الدليل حينئذ يصار الى المجاز ويترك الحقيقة كما بينا أما الاول فمثل الصلاة فانها اسم للدعاء قال * وصل على نبيها وارسم * ثم سمي بها هذه العبادة المعلومة بمجازا سواء كان فيها دعاء أو لم يكن كصلاة لاحد تعال تغد معي فقال ان تغدبت فعبدى سر فان حقيقته أن يعتق عبده أيما تغدى سواء كان مع الداعى أو وحده في بيته ولكن معنى التغدية التي حدثت في المتكلم حينئذ يدل على ان المراد هو الغداء المدعو اليه حال كونه مع الداعى فيحمل عليه فقط حتى لو تغدى بعد ذلك في بيته لا يبحث ولا يعتق عبده (وبدلالة محل الكلام) وعدم صلاحيته للمعنى الحقيقي للزوم الكذب فبين هو معصوم عنه فلا بد أن يحمل على المجاز (كقوله انما الاعمال بالنيات) فان معناه الحقيقي أن لا توجد أعمال الجوارح الا بالنية وهو كذب لان أكثر ما يقع العمل منافي وقت خلوا الذهن عن النية فلا بد أن يحمل على المجاز أى ثواب الاعمال أو حكم الاعمال بالنيات فان قدر الثواب فظاهر أنه لا يدل على أن جواز الاعمال في الدنيا موقوف على النية وان قدر الحكم فهو نوعان ذنى كالصحة والفساد وأخرى كالثواب والعقاب والاخرى مراد بالاجماع بيننا وبين الشافعى رحمه الله فلا يجوز أن يراد الذنى أيضا أما عنده فلانه يلزم عموم المجاز وأما عندنا فلانه يلزم عموم المشترك فلا يدل على أن جواز العمل موقوف على النية فلا تكون النية فرضا في الوضوء على ما قال الشافعى رحمه الله وأما في سائر العبادات المحضة فالمقصود فيها الثواب فاذا خلعت عن الثواب بدون النية فالتجوز أيضا بهذه التورية لابان النص دال على فوت الجواز (وقوله عليه السلام رفع عن أمى الخطأ والنسيان) فان ظاهره

(٣٤ - كشف الاسرار أول) الاشياء فالعموم يجرى فيه عندنا والحكم مشترك معنوى بين الاخرى

والذنى فلا ضير لوقيل بعمومه وأشار صاحب الدائر الى جواب ملخصه أن المراد أنه يلزم عموم ما هو مثل المشترك اللفظى في تناول المختلفين وهو الحكم فكلا يعم المشترك اللفظى عندنا لا يعم ما هو مثله ولا يذهب عليك أنه لا يلزم من عدم عموم المشترك اللفظى عندنا عدم عموم ما هو كالشترك اللفظى فان توافق المثلين في جميع الاحكام ليس بواجب لادله من برهان تأمل فالصواب ما قال أعظم العلماء رحمه الله تعالى ان سياق الحديث يدل على تقدير نوع الحكم الذى هو الجزاء لانه وقع في آخر الحديث على ما رواه الشيخان عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه وانما الامر ما نوى في كانت هجرته الى الله ورسوله ومن كانت هجرته الى دنيا يصيبها و امرأة تزوجها فهجرت الى ما هاجر اليه وهذا بيان الحكم الجزائى لا الكيفية التي تعرض للفعل كالصحة والفساد فتدبر (قوله في الوضوء) وكذا في الغسل وتطهير الثياب وغيرهما (قوله وأما في سائر العبادات الخ) دفع دخل مقدر تقريره ان العبادات المحضة كالصلاة والصوم اذا خلعت عن النية بطلت فصحتها منوطة على النية فصار معنى الحديث ان صحة الاعمال بالنيات (قوله لابان النص الخ) لانه ليس معنى الحديث ان صحة الاعمال بالنيات (قال وقوله عليه السلام رفع الخ) رواه ابن ماجه وابن

لوجود الخطأ والتسبيح
من الأمة المحمدية على
صاحبها ألف تحية (قوله
مر فروع) فإن قلت ان
الفقهاء قالوا يتحقق الاثم
في القتل خطأ فأين رفع
الاثم قلت انه لا اثم في القتل
خطأ وما قالوا يتحقق الاثم
معناه تحقق الاثم بسبب
ترك التثبت والاحتياط
والقاتل خطأ عام فيه
فالاثم في الفعل العمدى
لا في الفعل الخطئى (قوله
فعزمه) أى فعزم الخطأ
باق في حقوق العباد وإذا
تجب الدية في القتل خطأ
في الغياث عزم بالضم
تاوان (قوله وكذا في فساد
الح) أى كذا حكم الخطأ
باق في فساد الخ وتوضيحه
انه اذا أكل في الصوم خطأ
بان كان ذا كرا الصوم فافطر
من غير قصد كما اذا مضى
فدخل الماء في حلقه يفسد
الصوم ويجب القضاء وكذا
اذا تكلم في الصلاة خطأ
تفسد الصلاة لعموم
الاحاديث الدالة على عدم
إباحة الكلام في الصلاة
مطلقا ولا يصح قياس الاكل
خطأ في الصوم على الاكل
ناسيا في نهار رمضان فان
العذر حالة التسبيح قوى
لاجنبية فيه أصلا وأما
الخطأ فلا يتناول عن جنابة
عدم الاحتياط والتثبت
(قوله فلا يصح الخ) أى اذا

الآخر لما أشرعت لذلك قال الله تعالى وأقم الصلاة لذكري أى لتذكرى فيها وكل ذكر دعاء فان
من قال الله أكبر صرح أن يقال دعاء الله والحج فهو في اللغة القصد قال * يحجون سب الزبير فان المزعفر *
ثم صار اسم العباد معلومة مجازا لما فيها من قوة العزيمة والقصد بقطع المسافة الشاقة للزيارة والجمرة
فهى في الاصل الزيارة ثم صارت اسم الزيارة مخصوصة بشرائطها وأركانها والزكاة فهى في الاصل الفداء
ثم صارت اسم الاداء ثلثة من المال النامى بوجه مخصوص من غير أن يسبق الى الافهام معنى البناء
وانما صار هذا دلالة على ترك الحقيقة لان الكلام موضوع للافهام والمطلوب به ما يسبق الى الافهام فاذا
تعارفوا استعماله شئ كان ذلك بحكم الاستعمال كالحقيقة لوجود أمارات الحقيقة وهى المبادرة الى الفهم
ثم ان كان الاستعمال في الشرع كانت حقيقة شرعية وان كان فيه وفي غيره كانت حقيقة عرفية
وصار المعنى اللغوى مجازا عرفيا أو شرعيا حتى لو نذر صلاة أو حجاً أو منى الى بيت الله يلزمه العبادة المعلومة
وان لم ينو المنى الى بيت الله غير الحج حقيقة ولكن مطلق اللفظ انصرف اليه للاستعمال فيه ولو قال الله
على ان أضرب بشوبى حطيم البيت يلزمه التصديق بالتوب للاستعمال فيه وان كان اللفظ حقيقة في
غيره ومن حلف لا يشترى أو لا يأكل رأسا ينصرف عينه الى ما يتعارف بيعه في الاسواق على حسب ما
اختلفوا فيه وسقط غيره وهو حقيقة بدلالة العادة ومن حلف لا يأكل بيضا يختص بيض الدجاج
والاؤلا للاستعمال فيه معروفا ولا يتناول بيض الحمام والعصفور ومن حلف لا يأكل كل طينخا فهو على ما
يطبخ من اللحم أو شواء فهو على اللحم المشوى المعروف ولا يلزم أنه يحنث بأكل رأس الغنم وهو حقيقة
لانه في موضعه لان الرأس عام وقد سقط بعضه فصار مجازا عند البعض منهم الكرخى لان شرط العموم
الاستيعاب ولم يبق وشبهاه عند البعض لانه ليس من شرطه الاستيعاب عندهم وأما الثاني فعلى
وجهين أحدهما أن يكون الاسم منبثا عن كمال في مسماه لغة ويكون في بعض أفراد ذلك المسمى نوع
قصور فعند الاطلاق لا يتناول اللفظ ذلك الفرد القاصر كما اذا حلف لا يأكل كل لحافاته لا يحنث بأكل لحم
السمك بلانية لان اللحم يتكامل بالدم لانه ينبئ عن الاشتداد يقال التحم الحرب أى اشتد و التهمت
الجراحة أى اشتدت وقويت واشتداده يكون بالدم فالادم لا يكون قاصرا ولا دم للسمك لان الدموى
لا يسكن في الماء وهو يعيش فيه ولهذا يحل بلاذ كاه ولو كان فيه دم ساحل لاتهم شريعت لا زالة
الدماء المسفوحة فلكمال الاسم ونقصان في المسمى خرج عن مطلق اللفظ اذا ناقص في المسمى بمقابلة
الكامل في المسمى بمنزلة المجاز من الحقيقة وكقوله كل مملوك لى حرفاته لا يتناول المكاتب بلانية لانه
ليس بمملوك مطلقا لكونه مالكا وباعتباره لا يكون مملوكا مطلقا فلم يتناوله مطلق اللفظ وكذا كل
امرأ على طالق لا يتناول المبتوتة وان كانت في العدة بلانية لزوال أصل ملك النكاح ولهذا حرم وطؤها
وان بقى في بعض الاحكام ولهذا اتنع من الخروج والبروز وثانيه ما على عكس الاول بان يكون الاسم
منبثا عن معنى القصور والتبعية وفي بعض أفراد ذلك المسمى نوع كمال وجهة أصالة فعند الاطلاق
لا يتناول اللفظ ذلك الفرد الكامل كما اذا حلف لا يأكل فاكهة فانه لا يحنث بأكل الرطب والمان
والعنب عند أبى حنيفة رحمه الله لان الفاكهة اسم للتوابع لانه من التفكه وهو التمتع قال الله تعالى
انقلبوا فكهيى أى متنعين والتمتع انما يكون بامر زائد على ما يقع به القوام وهو الغذاء لان ما يتعلق
به قوام البدن لا يسمى تنمعا عرفا وكل النامى سوا ما يتعلق به القوام وخص البعض باسم المتنع
يدل على أن الخطأ والتسبيح لا يوجد من أمته وهو كذب باطل فيجمل على أن حكمه في الآخرة أعني
الماتم مر فروع وأما في الدنيا فعزمه باق في حقوق العباد البتة وكذا في فساد الصوم بالاكل خطأ
فساد الصلاة بالتكلم خطأ فلا يصح التسليم للشافعى رحمه الله في بقاء الصلاة والصوم فتم الا بيان

والرطب والعنب قد يصلحان للغذاء ويقع بهما القوام والزمان قد يقع به القوام لانه من معنى الادوية وهو من جهة التساويل واذا كان الاسم منبثقاً عن معنى القصور والتبعية فعند الاطلاق يتناول ما كان تابعاً من كل وجه وليس فيه جهة الاصلية بوجه اذا المطلق ينصرف الى الكامل في المسمى ووجه الاصلية ثابتة في هذه الاشياء فلا يتناولها مطلق الاسم وقال لا يحتبأ كل هذه الاشياء لانها من أعز الفواكه والتمتع بها فوق التمتع بغيرها فيتناولها اللفظ عند الاطلاق وكذا لو حلف لا يأكل اذا ما فاته يقع عند أي حنيفة على ما يتبع الخبر لانه اسم للتابع وحقيقة التبعية في الاختلاط ليكون قائماً به وفي أن لا يأكل وحده فلا يتناول ما يؤكل مقصوداً كاللحم والبيض والخبز وعند محمد يتناول ذلك لكل المعنى المؤددة وهي الموافقة فيها فهي توافق الخبر وعن أبي يوسف روايتان وأما الثالث فقل قوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر تركت حقيقة الامر والتحير بقوله تعالى انا أعندنا للظالمين نارا وهذا الان حقيقة الامر لايجاب عند الجمهور وعند البعض التذبذب أو الاباحة والكفر غير واجب ولا مندوب ولا مباح اذ لو كان كذلك لما استوجب العقوبة ولما بين العقوبة بسباق الآية دل ان حقيقة الامر متروكة وكذا حقيقة التحير يقتضي أن يكون التحير ما اذونا فيما خيره ولا يكون مستوجباً للعقوبة فذكر العقوبة غيب التحير آية ظاهرة على أن حقيقة غير مرادنا المراد الانكار والتوبيخ مجاز لانه ضد الامر اذ هو لشرع المأمور به وهو لا عداً له وبين الضدين ملازمة من حيث المعاقبة واستحالة خلواهل عنهما واجتماعهما وتسمية الشيء باسم ضده من أقسام المجاز كقوله تعالى وجزاء سيئة مثلها فاعتدوا عليه بمنثل ما اعتدى عليكم ولو قال لرجل طلق امرأتى ان كنت رجلاً أو ان قدرت أو اصنع في مالى ما شئت ان كنت رجلاً لم يكن توكيلاً ولو قال لا تحلى عليك ألف درهم فقال لا تحلى على ألف درهم ما أبعدك من ذلك لم يكن اقراراً ولو استأمن حربي مسلماً فقال له أنت آمن كان آمناً وان قال انزل ان كنت رجلاً فنزل لم يكن آمناً وان قال مسلم لحربي محصور انزل فنزل كان آمناً وان قال انزل ان كنت رجلاً فنزل لم يكن آمناً وان قال الكلام للتوبيخ مجاز اذ لا تساق النظم وأما الرابع فقل قوله تعالى واستغفر من استغفرت منهم أي أزعج واستدع فانه لما لم يجز أن يأمر الله تعالى بالمعصية والكفر لان الامر بالقبح قبيح وقد قال الله تعالى ان الله لا يأمر بالفحشاء فجعل على الاقدار والامكان لان الامر لايجاب وهو يستلزم الاقدار والامكان لان تكليف العاجز تمتنع وقد امتنع هنا الموجب الاصل فثبت اللازم ومثله عين الفور بان قامت امرأة لتخرج فقال لها زوجها ان خرجت فأنت طالق فرجعت وجلست ثم خرجت بعد ذلك اليوم لم تطلق وكذا اذا قال لغيره تعال تغدمني فقال والله لا تغدمني ثم رجع الى بيته فتغدني لم يحتسب لما أن غرض المتكلم من بناء الجواب عليه فيقيد به والفور مصدر فارت القدر اذا غلت فاستعير للسرعة ثم سميت بها الحالة التي لا ريث فيها ولا تعرج على شئ من صاحبها فقبل خروج من فوره كما يقال من ساعته وأما الخامس فقل قوله تعالى وما يستوى الاعمي والبصير فظاهر هذا الكلام للعموم لان الفعل يدل على المصدر لغة فصارت تقديره لا يستوى استواء والنكرة في موضع النفي تم وقد سقط ظاهره وهو حقيقة لان محل الكلام وهو التحير عنه أي الاعمي والبصير لا يحتمل العموم لاستوائهما في الوجود والعقل والانسانية وغير ذلك فوجب الاقتصار على حكم خاص وهو ما دل عليه صيغة الكلام وهو التغاير في البصر وكذا كاف التشبيه لا يوجب العموم حتى لا يصح التمسك بقول عائشة رضي الله عنها سارق أمواتنا كسارق أحيائنا في ايجاب القطع على النباش لاتقاء المساواة بينهما من جميع الوجوه بالاجماع فكان المراد في حكم خاص وهو الاثم الا أن يقبل المحل العموم مثل قول علي رضي الله عنه في

بالكلم خطأ والصوم بالا كل خطأ (قوله وفيه كلام) أي في حصر ما ترك بالحقيقة في الخمسة كلام والله أعلم ماذا أراد به السارح ان أراد به انه قد ترك الحقيقة بقرائن أخرى في المحاورات والغويات فالحصر باطل فيجيب عنه بان البحث في الشرعيات فلا يضره ما في المحاورات والغويات وان أراد به أن الحصر في الخمسة باطل لاحتمال أن ترك الحقيقة بامر آخر فيجيب عنه بان الاحتمال لا يضر الحصر الاستقرائي قدبر

قال حرم الخمر لعينها
والسكر من كل شيء (قوله
مجاز) اما على سبيل المجاز
بالحذف أو على سبيل
ذكر العين وإرادة الفعل
المتعلق به (قوله لان الحرمة
الخ) تنقيصه أن التعريم
موضوع في اللغة بازاء المنع
وهو المراد في أقوال الشارع
فصار اللفظ مستملا في
معناه الحقيقي ويلزمه
الحرمة وهو نوعان نوع الخ
(قوله فيكون الخ) ويبقى
الحمل أي العين قابلا للفعل
(قوله فيخرج الحمل الخ)
اعترض عليه بان قوله تعالى
والحصنات من النساء الآية
معطوف على أمهاتكم
في قوله تعالى حرمت عليكم
أمهاتكم الآية فصار التعريم
ملاقيا العين المحصنات مع
أن المحصنات أي منكوحات
الغير ليست بمخارجة عن
المحلية للنكاح وأجيب
بان ما قلنا من أن إضافة
التعريم الى العين يوجب
خروج الحمل عن المحلية
انما هو اذا لم يدل دليل على
خلافه وههنا دل الدليل
على أن الاحصان علة
لتعريم المحصنات فلا يخرج
المحصنات عن المحلية (قوله
كما يقال للطفل الخ) فالطفل
ممنوع عن كل الخبز والحل
أي الخبز صالح له لانه بين
يدي الطفل (قوله ويقال له
الخ) هذا أبلغ فانه منع

أهل الذمة انما بذلوا الجزية لتكون دماؤهم كدمائنا وأموالهم كأموالنا فان هذا عام عندنا حتى يقتل
المسلم بالذمي ويضمن المسلم اذا أتلّف خمر الذمي أو خنزيره ودية الذي تساوى به المسلم لان الحمل يحتمله
ومما تركت الحقيقة لعدم محله قوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات ورفع عن أمتي الخطأ والنسيان
فانه سقطت حقيقتهم لان الحمل لا يحتمله لان حقيقة الاول أن لا يوجد العمل بدون النية عملا بكلمة
انما المقتضية للحصر والثاني ارتفاع عين الخطأ والنسيان والعمل بتحقيق بلانية وخطأ والنسيان
واقعا والنبي عليه السلام معصوم عن الكذب فصار ذكر العمل والخطأ والنسيان مجازا عن حكمه
فكانه عليه السلام قال حكم الاعمال بالنيات ورفع حكم الخطأ والنسيان والحكم نوعان أحدهما
الثواب والمأثم وثانيهما الجواز والفساد وهما مختلفان لانه قد يوجد الجواز ولا ثواب وقد يوجد الفساد
ولا ثم وهذا لان الجواز يتعلق بالركن والشرط والثواب يتعلق بصفة العزيمة فان من توفى بما يجب
ولم يعلم به حتى صلى ومضى على ذلك ولم يكن مقصرا لم يجز في الحكم لعدم شرطه واستحق الثواب لصحة
عزيمته وبعبارة أخرى رايه وسمعه راعيا للاركان والشرائط تجوز حكما ولا يستحق الثواب وحكم المأثم
على هذا أي يتعلق بالمأثم بعزيمته وقصد ارتكاب المحظور حتى لو جرى على لسانه شيء من كلام الناس
من غير قصد في صلاته تفسد صلاته ولا يأثم واذا صارا مختلفين صار الاسم بمنزلة المشترك فلا يصح
الاحتجاج به الابدليل يقترب به فيصير كالمؤول حينئذ ولا يملك اصرار كالمشترك ولا عموم له وحكم الآخرة
وهو الثواب والمأثم مراد اجماعا فلم يبق الا تخرم اذا لم يصح التشبث بالاول على اشتراط النية في
الوضوء وبالثاني على عدم فساد الصلاة بالكلام ناسيا وعلى عدم فساد الصوم بالاكل مخطئا أو نقول
ابتداء الحكم ثبت اقتضاء فلا عموم له والتقريب ماهر (والتعريم المضاف الى الاعيان كالحرار
والخمر حقيقة عندنا خلافا للبعض) اعلم أن بعض الناس ومنهم المعتزلة قالوا التعريم المضاف الى الاعيان
كقوله تعالى حرمت عليكم أمهاتكم وحرمت عليكم الميتة وقوله عليه السلام حرمت الخمر لعينها مجاز
بدلالة محل الكلام اذ التعريم هو المنع والتعريم بصير المكاف ممنوعا عما في مقدوره والفعل مقدوره
فاما الاعيان فليست بمقدورة لنا اذا كانت معدومة فكيف وهي موجودة فدل أن المراد بتعريم الفعل
أي نكاح أمهاتكم وأكل الميتة وشرب الخمر وقال الكرخي بأنه مجمل لا يصح التعلق بظاهرة لانه لما ثبت
أن المراد بتعريم فعل من الافعال المتعلقة بتلك الاعيان وذلك الفعل غير مذكور وليس اضمرا البعض
أولى من البعض فاما أن يضمم الكل وهو محال لان الاضمار بلا حاجة لا يصح أو يتوقف في السك والهو
الطوب ولنا أن التعريم اذا أضيف الى عين كان ذلك أمانة لزومه وحققه فاي يكون مجازا اذ الفارق
بين الحقيقة والمجاز أن تكون الحقيقة لازمة فلا تنفي والمجاز غير لازم وينبغي فلو جعلنا التعريم متعلقا
بالفعل لم يكن العين حراما فالخامس أن التعريم نوعان نحرى يلاقى نفس الفعل مع كون الحمل قابلا
(والتعريم المضاف الى الاعيان كالحرار والمخمر حقيقة عندنا خلافا للبعض) جملة مبتدأة تامة لقوله وبدلالة
محل الكلام هي بهار الزعم البعض فاتهم زعموا أن التعريم المضاف الى العين كالحرار في قوله تعالى حرمت
عليكم أمهاتكم والخمر في قوله عليه السلام حرمت الخمر لعينها مجاز عن الفعل أي نكاح أمهاتكم وشرب الخمر
فتكون الحقيقة متروكة بدلالة محل الكلام لان الحمل عين لا يقبل الحرمة لان الحل والحرمة من أوصاف
الفعل فقلنا نحن ان هذه الحرمة على حالها حقيقة لانه أبلغ من أن يقول حرم نكاح أمهاتكم وذلك
لان الحرمة نوعان نوع يلاقى الفعل فيكون العبد ممنوعا والفعل ممنوعا عنه ونوع يلاقى الحمل فيخرج الحمل
من أن يكون مباحا وصار العين ممنوعا والعبد ممنوعا عنه وهذا أبلغ الوجهين في المنع فان الاول كما يقال
للطفل لانا كل الخبز وهو بين يديه والثاني كما يرفع الخبز من بين يديه ويقال له لانا كل فهو بمنزلة النبي

كشرب عصير الغير وأكل مال الغير وتحريم يخرج المحل شرعا من أن يكون قابلا لذلك الفعل فيعدم الفعل فيه لعدم المحل وبصير الفعل تابعا كالتحر فانه بالتحريم المضاف اليه المبقى محلا للشرب شرعا وهذا كالنسخ فانه رفع الحكم ثم عدم الفعل لعدم كونه مشروعا وهذا في غاية التحقيق لتوكيد النفي اذ عدم الفعل باعتبار عدم محله أقوى من عدمه مع بقاء المحل فمن جعل العين غير محرم وحرم الفعل حتى صار مشروعا بأصله فقد حول الحرمة من محل أضيفت اليه الى محل لم تصف اليه وهو غلط بين وقيل الخلاف بيننا وبين المعتزلة بناء على مسئلة خلق الافعال فعند المعتزلة أفعال العباد مخلوقة لهم لما أن بعضهم اقبل وخلق القبيح فبيع فيرد عليهم اسم الاعيان القبيحة فقالوا لا قبيح فيها فيرد عليهم الاعيان المحرمة اذ التحريم يستدعي قبح المحرم فقالوا اضافة التحريم الى العين مجاز وانما التحريم صفة الفعل فاعلم أن المراد بقولنا فعل حرام أي منع عنا تحصيله لا كسبابه وعين حرام أي منع عنا تصرفه

فصل في التفرقات قيل المجاز اما ان يقع في مفردات اللفظ فقط كاطلاق لفظ الاسد على الشجاع أو في مركبه فقط وذان يستعمل كل واحد من الالفاظ المفردة في موضوعه الاصلى لكن التركيب لا يكون مطابقا لما في الوجود كقوله

أشباب الصغير وأفنى الكبير * كراغدة وحر العشي

فكل واحد من الالفاظ المفردة التي في هذا البيت مستعمل في موضوعه الاصلى لكن اسنادا لأشباب الى كراغدة وغير مطابق لما في الواقع اذ الشيب يحصل بخلق الله تعالى لا بكر الغداة والمجاز في المركب عقلي أو فيها كقوله لمن راعيه أحيائي أكتحالي بطلعت فانه استعمل لفظ الاحياء والاكتحال في غير موضوعه الاصلى ثم نسب الاحياء الى الاكتحال مع انه غير منسب اليه وقيل المجاز في التركيب فان ما يظن أنه مجاز من جهة الاسناد مكن جملة على أن المجاز في المفردة فانه اذا اجل الاحياء على السرور والاكتحال على الرؤية صح المعنى والاسناد باق على حقيقته وقيل اللفظ في أول وضعه ليس بحقيقة ولا مجازا فشرطهما الاستعمال بعده فحيث لا استعمال لاحقيقة ولا مجاز وكذا الاعلام لانها غير مستعملة فيما وضعت له لغة ولم ينقل عنه لعلاقة ولا أكثر على أنهم ما يجريان فيها وقيل المجاز أولى من الاشتراك لانه أكثر ولا يفيد المراد وجددت القرينة أولا لانه وجددت القرينة جل على المجاز والافعال الحقيقة والاشتراك لا يفيد أصلا عدم القرينة

فصل في حروف المعاني ويتصل بما ذكرنا حروف المعاني فانها تنقسم الى حقيقة ومجاز وبعض المسائل مبنى عليها فلا بد من ذكرها وانما سميت حروف المعاني لانها توصل معاني الانعزال الى الاسماء اذ لو لم يكن من والى في قولك خرجت من البصرة الى الكوفة لم يفهم ابتداء خروجك وانتهائه وبهذا اتماز

والنسخ وهو أبلغ من النهي الحقيقي على ما مر تقريره وقال بعض المعتزلة انه مجمل لان العين لا يكون حراما فلا بد من تقدير الفعل وهو غير معين لاستواء جميع الافعال فيه فيجب التوقف وهو خلف منشؤه سوء الفهم ولما فرغ عن بيان الحقيقة والمجاز أورده بذيلهما بحث حروف المعاني فقال (ويتصل بما ذكرنا حروف المعاني) أي يتصل بالحقيقة والمجاز حروف لهامعان وهي الحروف النحوية العاملة وغير العاملة فان في اذا كانت بمعنى الظرفية تكون حقيقة وان كانت بمعنى على تكون مجازا وعلى هذا القياس واحتراز بهما عن حروف المباني أعني حروف الهمجاء الموضوعة لغرض التركيب لا للمعنى وقد ذكر هذا البحث صاحب المنتخب المسامى ونحوه في خاتمة الكتاب وما فعله المصنف اتباعا للجمهور وأولى ولكن اطلاق الحروف على ما ذكرهنا تغليب لان كلمات الشرط والطرف أسماء

(قوله على ما مر) أي في بحث النهي (قوله انه) أي ان التحريم المضاف الى الاعيان (قوله وهو خلف) أي هذا القول قول خطأ فان الفعل يقدر على حسب قابلية المقام كما هو الظاهر (قوله حروف لهامعان) كالباقي في مررت يزيد فان لهامعنى وهو الاتصال بخلاف الباء في بكر وبشر (قوله فان في الخ) سبب لاتصال بحث حروف المعاني ببحث الحقيقة والمجاز (قوله بها) أي بقية المعاني (قوله حروف المباني) أي الحروف التي بناء الكلمة منها (قوله وقد ذكر الخ) لان هذا البحث أي بحث حروف المعاني من قسم النحو لا من الفقه الصرف لكنه لما كان به تعلق بعض أحكام الشرع أورده في الخاتمة تنبيها للقائده (قوله اتباعا الخ) دليل للاولوية (قوله تغليب) أي تغليب الحروف على الاسماء فان أكثر ما ذكرهنا حروف فسمى الجميع بالحروف

عن حروف النجى وحروف العطف أكثرها وقوعاً فوجب البداءة بها (فالواو مطلق العطف من غير تعرض لمقارنته ولا ترتيب) وبه قال سيبويه وجميع نحاة البصرة والكوفة وقال بعض أصحابنا إنها للمقارنة وقيل إنها للترتيب وهو محكى عن الشافعي ولهذا جعل الترتيب شرطاً في الوضوء لأن الأيدي عطفت على الوجوه بالواو واحتجوا بقوله عليه السلام نبدأ بالله تعالى يريد به قوله تعالى إن الصفا والمروة من شعائر الله فالواو يمكن الواو للترتيب لما قال هكذا وقوله تعالى أركعوا واسجدوا وقوله عليه السلام لمن قال من أطاع الله ورسوله فقد اهتدى ومن عصاهما فقد غوى بنس خطيب القوم أنت قل ومن عصى الله ورسوله فقد غوى ولو كان الواو للجمع المطلق لما اختلف الحال بين ما عمله الرسول وبين ما فاه ذلك القائل وقول عمر رضي الله عنه لمن أنشد * كفى الشيب والاسلام للرهناها * هلا قدمت الاسلام على الشيب وهذا يدل على أن التأخير في العطف يدل على التأخير في الرتبة وقول الصحابة لابن عباس لم تأمرنا بالعمرة قبل الحج وقد قال الله تعالى وأتموا الحج والعمرة لله وهم كانوا فصحاء العرب فثبت أنهم فهموا من الواو للترتيب ولكننا نقول هذا حكم لا يعرف إلا باستقراء كلام العرب والتأمل في موضوع كلامهم كالموقع الحاجة إلى معرفة حكم شرعي كان طريقه الرجوع إلى الكتاب والسنة والتأمل في أصول الشرع وعندنا لاستقراء والتأمل في موضوع كلامهم يبين أن الواو للجمع المطلق لا للترتيب أما الأول فإن العرب تقول جاءني زيد وعمر فيفهم من هذا الأخبار اجتماعهما في المجرى من غير تعرض لمقارنة ولا ترتيب ولو كان للترتيب لما صدق في خبره إذا جاء معاً أو جاء عمرو أولاً ولما صح أن يقول وعمر وبعده أو قبله لأنه حينئذ يكون تكراراً أو تناقضاً وليس كذلك ولتناقض قوله تعالى ادخلوا الباب سجداً وقولوا حطة وعكسه في الاعراف لاتحاد القصة ولما استعمل حيث لا ترتيب مثل تقاتل زيد وعمر وإذا أصبح تقاتل زيد وعمر أو ثم عمرو والاصل في الكلام هو الحقيقة فوجب أن يكون حقيقة في غير الترتيب ويلزم من ذلك أن لا يكون حقيقة في الترتيب دفعا للاشتراك لفهم الترتيب في قول السيد اشترى النعم والحيز وفي قوله تعالى واسجدى واركعى وليس كذلك إذ في تلك الشريعة تقدم الركوع فدل أن ما تلونا وما تلوا يقتضى تحصيل الركنين فحسب والترتيب عرف بدليل آخر أو مر ابن عباس إياهم بتقديم العمرة أدل على عدم الترتيب من سؤالهم إياه على نبوته وقال أهل اللغة وأوال العطف في الاسماء المختلفة كواو الجمع في الاسماء المتماثلة فأنهم لما لم يقدروا على جمع الاسماء المختلفة بواو الجمع استعملوا فيها واو العطف والثاني لا يفيد الترتيب فكذا الأول وقالوا لا تأكل السمك وتشرب اللبن وأرادوا به الجمع بينهما دون الترتيب كقوله * لآتته عن خلقى وتأتى مثله * ولو وضع الفاء هنا مكان الواو ونحو أن تقول فتشرب اللبن أو فتأتى مثله لم يستقم الكلام لأن الغرض هنا الجمع بين هذين الفعلين لا الترتيب في الوجود ولو كان الترتيب موجباً لوالواو لم يحصل الكلام بهذا الفاء مكانه لأنه لا ترتيب بالإجماع ولتأخر وقوع الطلاق إلى وجود الدخول لوقال لا مراً أنه ان دخلت الدار وأنت طالق ولم يقع في الحال كما تأخروا ذكر الفاء أذلو كان للترتيب لكان بمنزلة الفاء وصلح الجزاء كالفاء وأما الثاني فلأن الاصل في الاسماء والأفعال والحروف أن يكون كل لفظ موضوعاً للمعنى خاص بغيره وأما الاشتراك فأنما يثبت لغفلة من الواضع أو عن دواعيه بأن يكون غرضه الإيهام وهذا

(قوله أكثرها وقوعاً) لأنها تدخل على الاسم والفعل بخلاف حروف الجر وكمالات الشرط فإن الأولى تدخل على الاسم لا الفعل والثانية تختص بالفعل (قال مطلق العطف) هذا عند عامة أهل اللغة والنحاة وانما قدم الواو على الجروف الأخر العاطفة لأنها كالسبب بالنسبة إليها فإن معناها أصل كالجزء من معاني سائر الحروف العاطفة لأن الواو تدل على المشاركة وسائر الحروف العاطفة تدل عليه مع زيادة كالترتيب وغيره (قال لمقارنته) أى معية في الزمان (قال ولا ترتيب) أى تأخر ما بعد الواو عما قبلها في الزمان (قوله فالشركة) أى بين المعطوف عليه والمعطوف (قوله في المحكوم عليه) نحو قام وقعد زيد (قوله أوبه) نحو قام زيد وعمر (قوله في عطف الجمل) نحو قام زيد وقعد عمرو (قوله فالشركة) أى بين المعطوف عليه والمعطوف (قوله هو) أى الواو (قوله كما زعمه بعض أصحاب الشافعي) ونقل ذلك عن الشافعي أيضاً

يقول نبدا بعباد الله به
وقرآن الصفا والروية من
شعائر الله (قوله من شعائر
الله) جمع الشعيرة أي
العلامة أي من علامات
عبادات الله تعالى (قوله
فهم الخ) والنبي عليه
السلام كان أعلم العرب
والعجم وأنصح منهم (قوله
أنه معارض الخ) فعلم أن
المقصود في الاتيين الأمر
بالركن أي الركوع
والسجود وأما الترتيب
فله دليل آخر (قال لغير
الموطوءة) إنما قال هذا
لأن المرأة إذا كانت مدخولة
وقبل لها أن تدخل الدار
فأت طالق وطالق وطالق
تقع الثلاث بالاتفاق بعد
وجود الشرط لكونها
محلا لها (قوله فيقع الأول)
أي يقع الطلقة الأولى
وبأن واحدة لكونها غير
مدخول بها ولا عدة لغير
الموطوءة فلم تنبئ محلا للثاني
والثالث وهذا هو الترتيب
أذ لم تكن الواو والترتيب عنده
وكانت لمطلق الجمع لكان
ينبغي أن يقع الطلقات
الثلاث عند وجود الشرط
(قوله والمحمل) أي المرأة
الغير المدخولة (قال
الاقتراح) أي بين الطلقات
(قال فلا يتغير الخ) فإن
الواو لمطلق الجمع وهو متحقق
في الاقتراح أيضا (قال
فلا يتغير الخ) لأن الواو

إذا كان الواضع حكيمًا من العرب أمالوا كان الواضع قديمًا فالاشتراك للابتداء كما في الجملة والمتشابه
وكذلك الترادف خلاف الأصل ثم اتهم وضعوا الفاء للوصل مع التعقيب وثل الترتيب مع التراخي
ومع القرآن فلو كان الواو للترتيب أو للقرآن لتكررت الدلالة وذال ليس بأصل ولكن لما كان الواو
اصلا في باب العطف كان ذلك دليلا على أنه وضع لمطلق العطف ثم يتنوع هذا العطف أنواعا ولكل
نوع منه حرف خاص فكان كالمفرد وغيره كالمركب والمفرد أصل وهذا كالإنسان أو الثمر فانه اسم
مطلق ثم يتنوع أنواعا ولكل نوع اسم خاص وتطهير الرقبة فانه لمطلقه غير عام ولا يحمل لفقد حديثهما
ولادلالة فيها على التقييد بوصف فكذا الواو للعطف المطلق ولادلالة له على القرآن أو الترتيب أو التراخي
وان لم يكن في الخارج الاعلى أحده هذه الصفات (س) الترتيب بصفة التعقيب وضع له الفاء
وبصفة التراخي وضع له ثم ومطلق الترتيب وهو القدر المشترك بين هذين النوعين بقية قرأ لفظ
وضع له وما ذلك إلا الواو (ج) ما ذكرناه وهو مطلق العطف أعم والحاجة إلى التعبير عن المعنى الأعم
أشد من الحاجة إلى التعبير عن المعنى الخاص لأن الحاجة إلى ذكر الخاص يستلزم الحاجة إلى ذكر
الأعم ولا يتعكس على أن بعد وضع لمطلق الترتيب ولهذا قلنا إن حكم النص في آية الوضوء بتحصيل غسل
الأعضاء الثلاثة ومسح الرأس من غير تعرض لقرآن أو ترتيب وإنما كان الترتيب بفعله عليه السلام
فتعلق صفة الكمال بعراة الترتيب دون أصله (وفي قوله لغير الموطوءة) أن دخلت الدار فأت طالق وطالق
وطالق إنما تطلق واحدة عند أي حنيقة رجه الله) إذا دخلت الدار وتطلق ثلاثا عندهما لا باعتبار أنه
للقرآن عندهما وعند الترتيب كما زعم بعض مشايخنا بل (لأن موجب هذا الكلام عنده الاقتراح فلا يتغير
بالواو) وببأنه أن الأول تعلق بالشرط بلا واسطة والثاني بالشرط واسطة والثالث بواسطتين فلا يتغير هذا الترتيب
الثابت حسبا بالواو لأنه لا يتعرض للقرآن فعند وجود الشرط ينزل ما علق كما علق وقد علقهن مرتبا
وتعلقن مرتبا فينزلن كذلك لأن الوقوع حكم التعلق والتعلق حكم التعليق ومن ضرورة الترتيب في
الوقوع أن لا يقع الواحدة لأنها باتت بالاول لا إلى عدة وصار كالتمييز (وقالوا لموجبه الاجتماع فلا يتغير
بالواو) بيانه أن موجب الواو الاشتراك بين المعطوف والمعطوف عليه فيما تم به المعطوف عليه إذا كان
المعطوف ناقصا ومن ضرورة المشاركة أن يتعلق كل طلاق بالدخول بلا واسطة وعند الدخول ينزلن جملة

نحن نبدا بعباد الله في قوله تعالى إن الصفا والروية من شعائر الله فهمه النبي عليه السلام منه الترتيب
وقوله تعالى واركعوا أو اسجدوا فإن تقديم الركوع على السجود واجب والجواب عن الأول أن النبي
عليه السلام لم يله فهم الترتيب من وحى غير منلو وإنما أحال على الآية باعتبار أن التقديم في
الذكر لا يخلو عن الاهتمام والترجيح وعن الثاني أنه معارض لقوله تعالى واسجدوا واركعوا خطابا
لمريم فإن تقديم السجود على الركوع ليس بفرض بالاجماع (وفي قوله لغير الموطوءة) أن دخلت
الدار فأت طالق وطالق وطالق جواب سؤال مقدر يرد علينا وهو أنه إذا قال أحد لامرأته الغير
الموطوءة أن دخلت الدار فأت طالق وطالق فعند أي حنيقة رجه الله تقع واحدة وعندهما
ثلاث فعلم أن الواو والترتيب عنده فيقع الأول منفردا لم يبق المحل للثاني والثالث وللمقارنة عندهما
فيقع الكل دفعة واحدة والمحمل بقبلها فأجاب بان في هذا المثال (أنما تطلق واحدة عند أي
حنيقة رجه الله لأن موجب هذا الكلام الاقتراح فلا يتغير بالواو وقالوا لموجبه الاجتماع فلا
يتغير بالواو) يعني أن هذا الترتيب عنده والمقارنة عندهما لم يجز من الواو بل من موجب
الكلام فإن موجب الكلام عنده الاقتراح أذ لم يكن كذلك لقال أن دخلت الدار فأت طالق ثلاثا
فأذ لم يقل ثلاثا بل قال أنت طالق وطالق وطالق علم أنه قصد الاقتراح فيقع كل منها على حدة فيقع

لمطلق الجمع وهو متحقق في الاجتماع أيضا (قوله لم يجز الخ) فإن الامام وصاحبيه متفقون على أن الواو لمطلق الجمع

(قوله لا يطلق الخ) ما نافية (قوله الى رجحان قولهما) ويرد على قول الامام ان المعلق ليس بطلاق في الحال بل له صلاحية ان يقع تلاقا عند وجود الشرط فاما يمكن طلاقا في الحال لا يقبل وصف الترتيب لان الوصف لا يسبق الموصوف فكان العبرة بحال الوقوع ولم يوجد فيه ما يوجب تفرق أزمنة الوقوع كذا قال ابن الملك (قوله فتوقف الاول الخ) يعني ان اول الكلام يتوقف على آخره ان كان في الآخر مغير او ههنا الشرط (١٩٣) مغير فعند تكلم الشرط صارت الثلاثة معلقة فيقعن دفعة عند وجود الشرط

(قال لغير الموطوءة) انما قال هذا لان المرأة اذا كانت موطوءة فبقع الثلاث بهذا اللفظ لان الحبل باق لثبوت العدة بعد الطلاق (قوله اذا تجز) أي أوقع بالفعل بدون التعليق على الشرط والتجيز رواه يادان كذا في المنتخب (قال ولايته) أي ولاية الزوج (قوله لم يبق المحل الخ) لان الحكم لا يتخلف عن الانشاء بلا حقوق المغير والتكلم بالاول مقدم فاذا تكلم بالاول وقع الاول قبل التكلم بالثاني والثالث والمثلية في غير الموطوءة وهي تبين بواحدة ولا عدة لها فليبق المحل الخ فان قلت ان آخر الكلام مغير لاول الكلام فان حكم اول الكلام الحرمية الخفيفة وحكم آخر الكلام الحرمية الغليظة فينبغي حينئذ ان لا يقع الطلاق بعد الفراغ عن الاول قبل التكلم بالثاني والثالث قلت ان آخر الكلام ليس بمغير لاوله بل حكم اوله رفع القيد وآخره أكد هذا الحكم وما ثبت من

والترتيب انما حصل في التكلم بالطلاق وبما يصير طلاقا عند الشرط وذلك لا يوجب الترتيب في الوقوع كما لو علق كل طلاق بالشرط وتخللت بينهما أيام فان الترتيب لا يجب به بل اذا وجد الشرط وهو يصلح شرطاً في الايمان كما انما ايمان جميعاً حالة واحدة واذا كان موجب الكلام الاجتماع فلا يتغير بالواو لانها لا تعرض للترتيب ولا يترك المقيدها والاجتماع الثابت بنفس الكلام بالطلاق وهو الواو واذا قدم الاجزئية وآخر الشرط بأن قال لغير الموطوءة أنت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار فقد اتحد حال التعليق فاذا دخلت تطلق ثلاثاً لان الاصل انه متى ذكر في آخر الكلام ما يغير أوله توقف أوله على آخره كافي الاستثناء واذا توقف أوله على آخره تعلق الكل بالشرط جملة فصار حال التعليق واحداً فلم يترك الاجتماع والاتحاد بالواو لانه مطلق بخلاف ما اذا قدم الشرط فانه ليس في آخر الكلام ما يغير أوله بل تعلق كل طلاق به كما ذكر أولاً وثانياً وثالثاً بالاجتماع الترتيب ضرورة وقد شرحت الوجهين مستوفى في الكافي (واذا قال لغير المدخول بها أنت طالق وطالق وطالق انما تبين بواحدة لان الاول وقع قبل التكلم بالثاني فسقطت ولايته لفوات محل التصرف) وهذه المسئلة توهم انه للترتيب فاذاح الوهم بان عدم وقوع الثاني والثالث باعتبار ان الاول اذا وقع لصدوره من الاهل في المحل وليس في الكلام ما يدل على القران ولا في آخره ما يغير أوله فلم يتوقف الاول على الثاني والثالث فبانت بالاول فلغا الثاني والثالث لعدم محل الوقوع للفساد في التكلم ومالك وان أوقع الثلاث هنا وجعله للقران واعتبره بما اذا أخر الشرط عن الاجزئية فهو صحيح عليه بما بينا (واذا زوج أمتين من رجل بغير إذن مولاها ما يغير إذن الزوج ثم قال المولى هذه حرة وهذه حرة متصلاً) وبواو العطف

الاول ولم يبق محل للثاني والثالث وعندهما موجب الكلام الاجتماع لانه لو لم يكن كذلك لما علق الثلاث كله بشرط واحد فاذا علقه جملة وقع جملة واحدة وقد مال نحر الاسلام وصاحب التقويم الى رجحان قولهما في وقوع الثلاث وهذا كله اذا قدم الشرط وان آخره بان قال أنت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار بقع الثلاث اتفاقاً لانه وجد في آخر الكلام ما يغير أوله وهو الشرط فتوقف الاول على آخره فيقعن جملة (واذا قال لغير الموطوءة أنت طالق وطالق وطالق انما تبين بواحدة) جواب سؤال آخر على علماء ساجهم الله وهو ان يقال اذا تجز الطلاق بدون الشرط لغير الموطوءة بان يقول أنت طالق وطالق وطالق فعلاً وثالثاً رجهم الله اتفقوا على أنه تقع الواحدة ههنا ففهم أنه للترتيب عند الكل فأجاب بان في هذه المسئلة انما تبين بواحدة (لان الاول وقع قبل التكلم بالثاني والثالث فسقطت ولايته لفوات محل التصرف) يعني ما جاء الترتيب من الواو بل من التكلم اللساني لان الانسان لا يتدبر ان يتكلم بثلاث كلمات دفعة فاذا تكلم بالاول ووقع الفراغ عنه لم يبق المحل للثاني والثالث بدليل أنه لو قال بلاواوا أنت طالق طالق طالق تبين بالاول بالاتفاق فعلم أنه لا مدخل للواو فيه وعند الشافعي رحمه الله يقع الثلاث فيما نحن فيه لان الجمع يحرف الجمع بلفظ الجمع (واذا زوج أمتين من رجل بغير إذن مولاها ما يغير إذن الزوج ثم قال المولى هذه حرة وهذه حرة متصلاً) جواب

زيادة الحرمية باعتبار الطلقة الثانية (قوله بدليل الخ) مرتبط بقوله ما جاء الخ (قوله تبين) أي الغير الموطوءة سؤال (قوله فيما نحن فيه) أي فيما اذا قال أنت طالق وطالق وطالق لغير الموطوءة (قوله يحرف الجمع) وهو الواو (قوله كالجمع بلفظ الجمع) فصار كما قال أنت طالق ثلاثاً ونحن نقول ان الواو ليس يحرف الجمع بل هو لطلاق العطف فلا يتيسر ما قال الشافعي رحمه الله تعالى (قال أمتين) أي برضاها (قال بغير إذن الخ) انما قال هذا لانه لو كان باذن المولى نفذت كاحكامهما من جانب المولى

(قوله فضولي) هو في الاصطلاح من لا يكون وكبلا ولا أصبلا ولا وليا (قوله من رجل آخر الخ) متعلق بقوله زوج (قوله ان الواو) أي في قوله هذه حرة وهذه (قوله فلزم أن يتوقف الخ) لانه لما أعتق المولى الاولى صارت حرة فنفذ نكاحها قبل التكلم بعقوبة الثانية ونكاح الثانية حين هذا النفاذ موقوف لكونها أمة بعد لم يؤذن بنكاحها فلزم أن يتوقف الخ واللازم غير جائز اذا فائدة لهذا التوقف فانه لو وقع الجواز عند الاجازة ولا يجوز نكاح الامه على الحرية لما روي ابن أبي شيبه عن أمير المؤمنين علي رضي الله عنه لا تنكح الامه على الحرية (قوله فلم يبق الخ) فبطل نكاح الثانية قبل التكلم بعقوبتها (قوله لاحاجة ١٩٣) الى قوله الخ) فيثبت ذكر هذا القول

في المستن اتفاق (قوله لا يتوقف عليه) فانه لو حصل التزوج باذن الزوج بغير اذن المولى ثم أعتق المولى بهذا الكلام المذكور أي هذه حرة وهذه يبطل نكاح الثانية أيضا (قوله لم يقبضه) أي في أصوله (قوله لعدم تحقق الجمع الخ) أي لا في حال العقد ولا في حال الاجازة فلزم العقد من جانب المولى لان حقه ساقط بالاعتقاق وأما الزوج فان شاء أجاز نكاحها وان شاء أجاز نكاح واحدة منهما يعينها (قوله بكلام مفصول) أي أعتق احدهما وسكت ثم أعتق الاخرى (قوله ويبطل الخ) لانه نكاح الامه على الحرية (قوله كما ذكرنا) أي في صور الاعتاق بلفظ واحد أو بلفظين بكلام مفصول أو بكلام مفصول (قوله وان كانا اثنين) أي كان لكل أمة مولى على حدة (قوله موقوفان) أي على اجازة الزوج لانهم مالوا أنشأ

(بطل نكاح الثانية) كما لو أعتقهما بكلامين منفصلين ولو أعتقهما معا لا يبطل نكاح واحدة منهما وهذا يوهم انه للترتيب وليس كذلك ولكن صدر الكلام انما يتوقف على الاتخاذا كان في آخره ما يغير أوله ولم يوجد هنا في آخره ما يغير أوله (لان عتق الثانية ان ضم الى الاولى لا يغير نكاح الاولى فلا يتوقف الاول واذا لم يتوقف يعتق الاولى قبل التكلم بالثانية) لصدر والتصريف من الاهل في المثل (وعتق الاولى يبطل محلبة الوقف في حق الثانية) لان الامه ليست من المحلات مضمومة الى الحرية (فبطل الثاني قبل التكلم بعقوبتها) واذا بطل التوقف لم يصح التدارك من بعد لفوات المثل في حكم التوقف (واذا زوج رجلا أختين في عقدين بغير اذن الزوج قبل غلقه فقال أجزت نكاح هذه وهذه بطلا كما اذا أجازهما معا وان أجازهما متفرقا يبطل الثاني

سؤال آخر على علمائنا رحمهم الله وهو انه اذا زوج فضولي أمتين لشخص من رجل آخر سواء كان بعقد أو بعقدين بغير اذن الزوج وبغير اذن المولى كليهما فقال المولى هذه حرة وهذه بكلام متصل فانه يبطل نكاح الثانية بالاتفاق بيننا فعمل أن الواو للترتيب والاصح نكاحهما فأجاب بان في هذا المثال (انما يبطل نكاح الثانية لان عتق الاولى يبطل محلبة الوقف في حق الثانية فبطل الثاني قبل التكلم بعقوبتها) يعني أن هذا الترتيب أيضا لم يجز من الواو بل من الكلام لان نكاح الامتين كان موقوفا على اجازة المولى واجازة الزوج جميعا فاذا أعتق المولى الاولى أولا كانت الثانية موقوفة والاولى نافذة فلزم أن يتوقف نكاح الامه على الحرية وهو غير جائز كما أن نكاحها على الحرية غير جائز فلم يبق الثانية محل توقف الى أن يتكلم بعقوبتها ويقول وهذه وهذا كله اذا قبل فضولي آخر من جانب الزوج لان الفضولي الواحد لا يتولى طرفي النكاح وقيل اذا تكلم الفضولي الواحد بكلامين بان قال زوجت فلانة من فلان وقبلت منه يتوقف ولا يبطل وقيل لاحاجة الى قوله بغير اذن الزوج لان حكم المسئلة لا يتوقف عليه ولهذا لم يقبضه شمس الأئمة بهذا القيد وان أعتقهما المولى بلفظ واحد بان قال أعتقهما لا يبطل نكاح واحدة منهما لعدم تحقق الجمع بين الحرية والامه وان أعتقهما بكلام مفصول فأجاز الزوج نكاحهما أو واحدة منهما باذن نكاح المعتقد الاولى ويبطل نكاح الثانية فلا تلحقه الاجازة هذا اذا كان النكاحان في عقد واحد فاما اذا كانا في عقدين فان كان مولى الامتين واحدا فالحكم كما ذكرنا وان كانا اثنين فاعتقت الامتان على التعاقب فالنكاحان موقوفان فإيهما أجاز الزوج جار وان أجازهما معا باذن نكاح المعتقد الاولى (واذا زوج رجلا أختين في عقدين بغير اذن الزوج قبل غلقه الخبر فقال أجزت نكاح هذه وهذه بطلا كما اذا أجازهما معا وان أجازهما متفرقا يبطل نكاح الثانية) هذا أيضا جواب سؤال مقدر يرد علينا وهو انه اذا زوج أحد رجلا أختين معا في عقدين فبلغ الزوج خبر

(٣٥ - كشف الاسرار أول) العقد حال كون احدهما حرة والاخرى أمة توقف النكاحان على اجازة الزوج اذا تضابق في هذا التوقف فان أحدهما لا يملك الاجازة أو الرد في ملك الآخر بخلاف ما اذا كان المولى واحدا فانه لما أعتق الاولى صار راداً نكاح الثانية لكونها أمة بعد وانه بسبيل من هذا الرد كذا في التلويح (قوله وان أجازهما) أي حال الاعتاق على التعاقب (قوله باذن الخ) لان حالة الاجازة كحالة الانشاء فيصح نكاح الحرية ويبطل نكاح الامه كذا في التلويح (قال في عقدين) انما قال هذا لانه لو كان نكاح الاختين في عقد واحد فهذا النكاح باطل من الاصل لا يتوقف على الاجازة كذا قبل (قال بطلا) أي نكاح هذه ونكاح هذه لانه يلزم الجمع بين الاختين (قال معا) كان يقول أجزت نكاحهما (قال متفرقا) أي في الازمنة المتفرقة

وهذا بطلانهم أنه القرآن وليس كذلك ولكن صدر الكلام يتوقف على آخره إذا كان في آخره ما يغير أوله
كما في الشرط والاستثناء وقد وجدنا في آخر كلامه ما يغير موجب أوله فإن صدر الكلام وضع
الجواز النكاح وإذا اتصل به آخره سلب عنه الجواز فانه آخر كلامه يثبت الجمع بين الاختين نكاحا
وإذا بطل نكاحهما فتوقف على آخره لهذا لا لاقتضاء أو العطف فبطلا كأنه قال أجزأتهما وإذا
مات رجل وترك ثلاثة أعبد قيمتهم سواء أو بائنا فقال الابن أعتق أبي في مرض موته هذا وهذا وهذا متصلا
عتق من كل واحد ثلثه كما لو قال أعتقهم وان قال أعتق هذا وسكت ثم قال وهذا وسكت ثم قال
وهذا أعتق كل الأول ونصف الثاني وثلث الثالث لانه أقر الأول بالعتق ولازم أحرم له وهو يخرج
من الثلث فيعتق كله ومتى أقر الثاني فقد أقر بأن الثلث وهو عتق رقبة بين الأول والثاني نصفان
أمكن الرجوع عن الأول في النصف لا يصح وإثبات النصف الثاني يصح فيعتق منه نصفه ومتى أقر
للتالث فقد زعم أن الثلث وهو عتق رقبة بينهم أثلاثا لكن الرجوع في حق الأولين لا يصح وإثبات
الثلث للتالث يصح فيعتق منه ثلثه وهذا بطلانهم أنه القرآن وليس كذلك ولكن لما وجد في آخر كلامه
ما يغير أوله توقف أوله على آخره وهذا لأن موجب صدر الكلام عتق الأول بلا سعاية فإذا انضم
آخره إلى أوله تغير حكم الصدر عن عتق إلى شغل بدن السعاية فلهذا توقف أوله على آخره ولهذا قلنا أن قول
محمد في الجامع الصغير وينوي من عن عيینه من الرجال والنساء والحفظة لا يوجب ترتيبا بدليل انه ذكر في
كتاب الصلاة من الأصل وينوي من عن عيینه من الرجال والنساء أذلو كان مراده الترتيب لكان
متافضا بل المراد انه يجمعهم في نيته وكذلك قوله تعالى إن الصفا والمروة من شعائر الله لا يوجب ترتيبا
لأن في النص بيان أنهم من شعائر الله ولا يتصور فيه الترتيب لأن الترتيب إنما يكون في الفعل والسعي
بين الصفا والمروة وإنما ثبت بقوله أن يطوف بهما غير أن السعي لا ينفك عن ترتيب والتقديم في الذكر يدل
على زيادة العناية بالمقدم فيظهر به قوة صالحة للترجيح فترجح به فصار الترتيب واجبا بفعله لا بالنص وإنما
قال عليه السلام نبأ عباد الله تعالى على وجه التقريب إلى الأفهام لا لبيان أن الواو يوجب الترتيب فإن
الذي يسبق إلى الأفهام في المحاطبات أن التقديم يدل على قوة المقدم ألا ترى أن أصحابنا قالوا فبين أوصى
بقرب لا يسمع لها الثلث يسد أعجابه الموصى إذا استوت في صفة اللزوم لأن البداهة تدل على زيادة
العناية وعليه يحمل أثر عمر رضي الله عنه فالأدب أن يكون المقدم في الفضيلة مقدما في الذكر وكذا
أفراد ذكر الله تعالى أدخل في التعظيم فلذا أنكر عليه السلام قوله ومن عصاهما وقول نحر الإسلام
فأما قول الرجل لفلان على مائة ودرهم ومائة وثوب ومائة وشاة ومائة وعبد فليس ينتهي على حكم العطف
بل على أصل آخر يذكروا في باب البيان لبيان أن أو العطف موجود في هذه الفصول وقد اختلف الأمر
فيها حتى صارت المائة دراهم في قوله مائة ودرهم ومائة أو با أو كذا في غيره فأورد
ليان أن الاختلاف ليس من قضية العطف بل لأصل آخر وهو أن العطف جعل بيان الأول في قوله مائة

النكاح فإن أجازهما الزوج بكلام موصول وقال أجزأ نكاح هذه وهذه بطل النكاحان كأنه
أجازهما معا فهذا يدل على أن الواو للقارنة أو أجازهما الزوج بكلام مفصول بطل نكاح الثانية بلا
شبهة وهذا استطرادى للأول فأجاب بأن في هذه الصورة عما بطل النكاحان كلاهما لا لأن الواو
للقارنة (بل لأن صدر الكلام يتوقف على آخره إذا كان في آخره ما يغير أوله كالشرط والاستثناء)
إذا تأخر في الكلام يكون أول الكلام موقوفا عليهم ما لانهم مغيران فكذلك ههنا نكاح الاخت
الاخيرة يغير أولهما إذ يلزم الجمع بين الاختين بسبب تزويج الأخيرة فإذا توقف أول الكلام على آخره

(قوله بطل نكاح الثانية)
ن الأول قد صح بلازم أحرم
والمبطل انما جاء على الثاني
(قوله وهذا استطرادى
الخ) يعني أن التعرض
في المتن لأجزأتهما
مفصولا وقع على سبيل
التبعية للأول لا بالاصالة
لانه لا دخل له في السؤال كما
لا يخفى (قال بل لأن صدر
الكلام الخ) يعني أن صدر
الكلام وهو أجازة نكاح
الأولى لم يؤثر ولم يقدح كما
ونفاذا بل يتوقف على آخره
وهو أجازة نكاح الثانية
لانه مغير للأول (قال في
آخره) أي في آخر الكلام
(قوله إذا تأخر) أي الشرط
والاستثناء (قوله لانهما)
أي لأن الشرط والاستثناء
(قوله يغير أولهما) أي
من الصحة إلى الفساد (قوله
أذ يلزم الجمع الخ) وهو حرام
بقوله تعالى وأن تجمعوا بين
الاختين (قوله أول
الكلام) أي أجازة نكاح
الأولى (قوله على آخره)
أي أجازة نكاح الثانية

(قوله فلا جرم بقدره انما الخ) لانه لم يوفق نفسه للكلام على الاخر فلا يثبت المتكلم الا مع انما من اجازة النكاحين معا وهو جمع بين الاثنين قلنا يسطر النكاحان (قوله اذ لا يحسن عطف الخبر) أي أنت حر (على الانشاء) أي أدلى ألفا وانما قال لا يحسن ولم يقل لا يجوز لان عطف الخبر على الانشاء قد اختلف فيه فليس الامر أنه لا يجوز بل الامر أنه لا يحسن ثم لا يذهب عليك ما فيه أما أولاً فبان الفقهاء لا يعتبرون وجوب البلاغة في المسائل وأما ثانياً فبان عدم حسن عطف الخبر على الانشاء لا يوجب تعذر العطف فكيف يصار الى المجاز فان المجاز انما يجوز اذا تعدرت الحقيقة وهجرت على ما مر فلا يثبت من اثبات تعذر العطف وتقريره أن يقال انه لو كان الواو ههنا للعطف لكان مؤدى الكلام ايجاب الالف على العبد ابتداء وليس للمولى ذلك مع قيام رتبة العبد فيلغو الكلام فعدت الضرورة الى أن يجعل الواو والحال تحاميا عن أن بلغوا الكلام فتدبر (قوله فيجمل على الحال) أي مجازا والعلاقة

أن الواو لم يطلق العطف ومن أنواعه العطف بطريق الاجتماع فيجاز أن يراد بالواو والحال المقضية للجمع مع ذى الحال فصار هذا من قبيل ذكر المطلق وإرادة المقيّد (قوله يكون شرطاً) لكون الحال قيداً كالشرط (قوله فينبغي أن يكون الخ) لان الحال أي الحرية كالشرط والجزاء موقوف على الشرط لأن الشرط موقوف على الجزاء فينبغي أن يكون الخ (قوله من باب القلب الخ) فالواو وان كان داخلاً في الظاهر على قوله أنت حر لكنها بحسب المعنى داخلة على الاداء فصار الاداء شرطاً للحرية فيكون العتق موقوفاً على الاداء وفيه أن القلب خلاف الظاهر لا بد منه

ودرههم ولم يصير بياناً في غير ما تقرره في باب ان شاء الله تعالى (وقد يكون الواو والحال) لان الحال يجامع ذا الحال لانه صفة في الحقيقة فيكون مجامعاً له فيناسب معنى الواو لانه لم يطلق الجمع فاشترى كافي وصف للجمع أولان الواو لما كان لم يطلق العطف احتمال أن يكون بطريق الاجتماع لانه نوعه كترتبة يحتمل أن يقع على الهندي لانه نوعها جاز أن يراد بالواو والحال المقضية للجمع عند الدلالة ومنه قوله تعالى حتى اذا جاؤوها فتحت أبوابها أي اذا جاؤوها جاؤوها وأبوابها مفتوحة فقبل أبواب جهنم لا تفتح الا عند دخول أهلها فيها وأما أبواب الجنة فتقدم فتحها ببليس قوله تعالى جنات عدن مفتحة لهم الأبواب فلذا جىء بالواو كأنه قال حتى اذا جاؤوها جاؤوها وقد فتحت أبوابها وهذا لانه في بيان الانعام لأهل الاسلام واللائق بكرم الكريم أن تكون أبواب داره التي هي مظنة التعظيم والتبجيل مفتوحة حال الوصول وأبواب داره التي هي موضع التعذيب والتشكيل غير مفتوحة اللهم ارزقنا بكرمك توفيق عمل ينزلنا الى دار الكرامة والرضوان وجنبنا عن عمل يدخلنا منازل أهل الغواية والطغيان (كقوله لعبد أدلى ألفا وأنت حر حتى لا يعتق الا بالاداء) لان الواو والحال فقد جعل الحرية حال الاداء فلا تسبق الاداء لان الصفة لا تسبق الموصوف ولو قيل لحرى أنزل وأنت آمن لم يأمّن حتى ينزل لان الواو والحال (وقد تكون الواو لعطف الجملة)

فلا جرم بقدره انما في الزمان (وقد تكون الواو والحال) هذا بيان المجاز في معنى الواو كما أن كونها للعطف كان بيان الحقيقة (كقوله لعبد أدلى ألفا وأنت حر حتى لا يعتق الا بالاداء) فالواو في قوله وأنت حر ليست للعطف اذ لا يحسن عطف الخبر على الانشاء فيجمل على الحال والحال يكون شرطاً وقيداً للعامل فينبغي أن يتوقف العتق على أداء الالف ويرد عليه أن الحال هو قوله وأنت حر لقوله أدلى ألفا فينبغي أن يكون الاداء موقوفاً على العتق لا العتق موقوفاً على الاداء وأجيب بأنه من باب القلب أي كن حراً وأنت مؤدّ لالف وبأنه من قبيل الحال مقدرة أي أدلى ألفا حال كونك مقدر أن الحرية في حال الاداء فتكون الحرية موقوفة عليه وبأن الجملة الحالية قائمة مقام جواب الامر كأنه قيل أدلى ألفا فتصرّحاً وبأن الحرية حال الاداء والحال وصف في المعنى والوصف لا يتقدم على الموصوف والحرية لا تتقدم على الاداء (وقد تكون لعطف الجملة) هذا يصح أن تكون على الحقيقة وانما أخرها عن بيان الحال التي هي مجاز

قرينة ويمكن أن يقال ان الحمل على القلب بدلالة من قبل المتكلم فان غرضه من هذا الكلام ليس الا اثبات العتق بعد أداء الالف لا قبله وان التعليق انما يصح ممن يصح منه التجيز وليس في وسع المتكلم تجيز الاداء فكيف يصح تعليقه كذا قيل تدبر (قوله من قبيل الحال المقدرة) فان غرض المتكلم من هذا الكلام عدم وقوع الحرية في الحال كما في قوله تعالى فادخلوها خالدين أي مقدرين انخلوها حال الدخول (قوله عليه) أي على الاداء (قوله قائمة) لكونها مقصودة المتكلم (قوله كأنه قيل الخ) فكانت الحرية متعلقة بالاداء وموقوفة عليه فان المعنى ان أدبت الى ألفا فتصرّحاً واعترض عليه ابن الملبّ بان كونها قائمة مقام جواب الامر مجرد اصطلاح فلا يلتصق اليه ولو كان معنى الكلام أدلى ألفا فتصرّحاً لم يبق واو الحال وكلاماً فيها (قوله حال الاداء) فيه أن الحرية حال المؤدى لالحال الاداء متأمل (قوله لا تتقدم على الاداء) فلا يعتق الا بالاداء (قوله هذا) أي كون الواو لعطف الجملة (قوله وانما أخرها) أي الواو التي لعطف الجملة

مشكل (قوله المثال المختلف فيه) (٩٦) أي ما إذا قالت امرأة طلقني ولك ألف درهم (قوله المشاركة) أي بين

المعطوف والمعطوف عليه
(قوله ههنا) أي في عطف
الجملة على الجملة (قوله وانما
هي) أي المشاركة (قال
المشاركة) أي بين الجملة
المعطوفة والجملة المعطوفة
عليها (قال فتطلق الثانية
الح) أي ليس ذكر العدد
في الجملة الثانية ولو كان
غرض المتكلم المشاركة
في الخبر لقال هذه طالق
ثلاثا وهذه فيكون عطف
المفرد على المفرد ويلزم
الشركة في الخبر (قوله
معطوف على ماسبق) أي
قوله طلقني وكون المعطوف
عليه انشاء المعطوف خبرا
لا يمنع العطف وجوبا وحتميا
لاحتمال أن يعتبر عطف
القصة على القصة من غير
نظر إلى الانشائية والخبرية
(قوله يمينان من جانبه) أي
من جانب الزوج لأن الزوج
يصير معلقا بالطلاق على
قبولها المال والتعليق
بالشرطين (قوله وليس)
أي قوله ولك ألف درهم
(قوله وفيه تأمل) لعله
إشارة إلى أن هذا الكلام
وعدة ألف البتة فيجب
الألف بالوعدة وليس عوضا
عن الطلاق وما في التنوير
مؤعوذ واجب نعمي كرد فيه
أن خلف الوعد حرام

لا كما زعم البعض أنه للنظم أو لا ابتداء (فلا تجب به المشاركة في الخبر كقوله هذه طالق ثلاثا وهذه
طالق فتطلق الثانية واحدة) لأن الشركة في الخبر إنما كانت لافتقار المعطوف عليه فإذا كان
تأما فقد ذهب دليل الشركة ولهذا قلنا أن المعطوف يشارك المعطوف عليه فيما تم به المعطوف
عليه بعينه لأن الاشتراك إنما يثبت لضرورة افتقار الثاني والضرورة ترتفع في اشتراكه فيما تم به
الاول بعينه حتى إذا قال ان دخلت الدار فأنت طالق وطالق ان الثاني يتعلق بذلك الشرط بعينه
ولا يقتضي الاستبداد به كأنه أعاد الشرط اذ لو لم يتعلق بعين ذلك الشرط وجعل كله أعاد الشرط صار
كأنه قال وطالق ان دخلت الدار فيقع تطبيقان عند أبي حنيفة رحمه الله إذا لم تكن موطوءة ويرتفع
الخلاف بين أبي حنيفة ومالك لأنه حينئذ يتعلق بكل طالق بالشرط بلا واسطة فيقع ثلاث
تطبيقات في المسئلة المتقدمة وتطبيقان هنا بالاتفاق وحيث وقعت عليها واحدة عنده في المستتين
علم أن الثاني يتعلق بعين ذلك الشرط وانما صار إلى الاستبداد لضرورة استحالة الاشتراك في الخبر
كقوله جاءني زيد وعمر وحتى يختص الثاني بمجيء على حدة لأن الاشتراك في مجيء واحد لا يتصور لانه
عرض لا يقبل ذلك فلهذه الضرورة أفردنا الثاني بمثل الخبر الاول وقوله فلانة طالق وفلان فأنه يقع
على الثانية غير ما وقع على الاولى لأن الاشتراك بينهما في تطبيقه واحدة لا يتحقق فأما عند عدم
استحالة الاشتراك في الخبر فالاول هو الاصل كقوله لفلان على ألف ولفلان فان ألفا الواحد بينهما
نصفان لا مكان للاشتراك فصار الثاني أي الاستبداد وافراد المعطوف بخبر على حدة ضروريا
والاول وهو مشاركة المعطوف المعطوف عليه فيما تم به الاول بعينه أصليا ومن عطف الجملة قوله تعالى
وأولئك هم الفاسقون في بيان حكم القاذف وقوله ويمحو الله الباطل والراسخون في العلم عندهم
يقف وهو قولنا ونحقق آية القذف على وجه لم يبق لمنصف مقال ولا المنازع جدال ان شاء الله تعالى
وقالوا في قوله أنت طالق وأنت مريضة أو أنت تصلين أو مصلية انه لعطف الجملة حتى يقع الطلاق في
الحال على احتمال الحال حتى إذا نوى بها أو الحال تعلق الطلاق بالمرض والصلاة ويدين فيما بينه وبين
الله تعالى لا في القضاء لانه خلاف الظاهر وقالوا في قوله خذ هذا المال مضاربة واعمل به في الزنا لعطف
الجملة لا للحال حتى لا يصير شرط بل يصير مشورة ويبقى المضاربة عامة في وجوه التجارات ولا يتقيد تصرفه
في البز (وكذا في قولها طلقني ولك ألف) لعطف الجملة عند أبي حنيفة (حتى إذا طلقها لم يجب له شيء) وقالوا
ان الواو للعالم بدلالة حال المعاوضة اذ الخلع عقد معاوضة (فيصير شرطاً وبدا فيجب ألف) له عليها اذا

ليتفرع عليه المثال المختلف فيه على ماسبق ويحتمل أن تكون للجار لأن أصل العطف هو المشاركة
في الحكم لم يوجد ههنا وانما هي في مجرد التبع والوقوع (فلا تجب به المشاركة في الخبر كقوله هذه طالق
ثلاثا وهذه طالق فتطلق الثانية واحدة فقط) لأن كلامي الجملتين تأمة لا تفترق أحدهما إلى الأخرى
والعطف ليس إلا مجرد ساقية الكلام (وكذا في قولها طلقني ولك ألف درهم حتى إذا طلقها لا يجب
شيء) للزوج عليها عند أبي حنيفة رحمه الله لأن قولها ولك ألف معطوف على ماسبق وليس الحال
حتى يكون شرطاً لأن أصل الطلاق أن يكون بلا مال لانه ان ذكر المال سمي خلعاً ويصير يمينان من جانبه
وليس أيضاً من صبح الوعد والتذرع حتى يلزم عليها وفاؤه فكان لغوا وفيه تأمل (وقالوا انها الحال فيصير
شرطاً وبدا فيجب ألف) يعني أن عندهما هذه الواو ليست للعطف كما كانت عنده بل للحال والحال

فكيف لا يجب إيفاء الموعود قال الجوهري في شرح الاشياء قال السبكي ظاهر الآيات والسنة يقتضي وجوب الوفاء في
انتهى وفي الاشياء الخلف في الوعد حرام كذا في أخية الذخيرة انتهى ومآل البعض وجه التأمل انه وان لم يكن من صبح الوعد
والندركه اقرار لان الجملة الاسمية للحال والمريء يؤخذ باقراره فلا يكون لغوا والجواب أن المقصود أنه لا يجب بالتطبيق فانهم انتهوا

طلقها فكانها قالت طلقني في حال يكون لك على ألف كما قلنا في قوله أنزل وأنت آمن وأداني ألفا وأنت
 حر وألن الحال لما كانت حال معاوضة استعير الواو والباء كما استعير في باب القسم كقوله أجل هذا المتاع إلى
 منزلي ولك درهم فانه محمول على الباء أي بدرهم وهذا بخلاف قوله وأعمل به في البر فانه لا معنى للباء هنا فانه
 لا يستقيم أن يقول خذ هذا المال مضاربة بأعمل به في البر ولا يمكن جملة على الحال كما جملناه على الحال في
 مسألة الخلاف لدلالة المعاوضة لانه لم يوجد دلالة المعاوضة هنا لانه ليس موضع المعاوضة لما عرف ان
 المضارب هنا أمين أولا وإذا عمل يكون وكسلا وإذا ربح يكون شريكا وإذا خالف يكون ضميना فلم
 يصلح الواو للحال وكذا في قوله أنت طالق وأنت مريضة لا معنى للباء هنا وليست الحال حال معاوضة
 فحمل على عطف الجملة وأبو حنيفة رحمه الله يقول الواو للعطف حقيقة وإنما يعدل عنها إلى الحال بدلالة
 المعاوضة كما في مسألة الاجارة ولا تصلح المعاوضة هنا لدلالة لانها في الطلاق رائد فالطلاق في الغالب يكون
 بغير عوض ومتى دخله العوض كان عينا في جانب الزوج حتى لا يمكنه أن يرجع عنه قبل قبولها ولو كان
 العوض أمرا أصليا فيه لما تغير بالعوض فلا يجوز ترك الحقيقة بدلالة هي من الزوائد بخلاف الاجارة
 لانها معاوضة أصلية لم تشرع بالابديل كسائر البيوع وإنما جعل الواو للحال في قوله أداني ألفا وأنت
 حر لان صدور الكلام غير مفيد الا شرط التحريم لان قوله أداني ألفا لا يصلح ضريبة لان الضريبة لم تجز بها
 القدر عرفا فانها لا تزيد في الشهر على ثلاثين أو عشرين فالأمر بأداء الألف من غير عقد على الضريبة
 واصطلاح عليها دليل دل وأما رين على انه شرط للتحريم وقوله أنزل وأنت آمن لان فيه دليلا على
 انه للحال لان الامان انما يراد به أعلاء الدين والنزول على أمان ربحا يؤمن فيحصل هذا المقصود بالوقوف
 على محاسن الاسلام ومشاهدة أعلام الدين الحق فكان الظاهر فيه الحال ليصير معلقا بالنزول السنا ما قوله
 أنت طالق وأنت مريضة فصدر الكلام هنا مفيد بنفسه وقوله وأنت مريضة جملة تامة لدلالة فيها على
 الحال لان ظاهر حاله يشهد بأنه لا يطلقها في حال مرضها لان مرضها سبب التعطف والترحم وليكن
 محتمل ذلك لما انه لا يستمع بها فربما يطلقها تضجيرا وتوحشا منها فلا اعتبار بالظاهر لا يصدق قضاءه ولكونه
 محتملا صحت نيته مدانة والاصل في المضاربة الاطلاق والعموم في التصرف لان الغرض حصول الربح
 وإذا انما يحصل به فلا دلالة في قوله خذ هذا المال مضاربة على جعل الثاني وهو قوله وأعمل به في البر حالا
 مع انه لا يصلح للحال ومع أن العمل معدوم وقت قوله خذ هذا المال مضاربة فلا يجعل الواو للحال بل للعطف
 والمشورة وقول نخر الاسلام طلقني ولك ألف ليست بصيغة الحال لان الحال فعل أو اسم فاعل وأما قوله
 أداني ألفا وأنت حر فصيغته للحال عندى مشكل لان الحال لا يختص بالفعل أو اسم الفاعل نعم قال
 بعض الناس الحال لا يكون باسماء الجواهر لكنه غلط فقد حكى سيبويه هذا خاتك حديدا فنصب
 الحديد على الحال وان لم يكن مشتقا على أن كلامنا في الجملة التي تقع حالا ولم يشترط فيها أحد من ذلك
 وكيف يقال ذلك والحال هي الجملة بأسرها والفاعل جزء منها الا أن يقال انه في الغلب كذلك في المفرد
 لكنه لا يجدي نفعه لان الكلام في الجملة وقوله حر ليس باسم فاعل وان كان آمن اسم فاعل الآن يحوم
 حول التأويل ويقول معناه خالص فخر ينصرهما أبو يوسف ومحمد لا يجوز عن التأويل في ذلك ألف
 والحق أن يقول لما احتمل واحتمل فلا يجب المال بالشك لان الاصل في الذم البرائة والحرية غير ثابتة
 قبل الاداء فلا تثبت بالشك والامان لم يكن ثابتا قبل النزول فلا يثبت بالشك ومبنى المضاربة على العموم
 والاطلاق فلا تنقيد بالشك والاصل في التصرف التخييز فلا يتعلق الطلاق بالمرض أو الصلاة بالشك

في معنى الشرط للعامل فتصير كأنها قالت طلقني والحال أن لك ألفا فاعلى فلما قال طلقت كان
 تقديره طلقت بذلك الشرط فكان معاوضة في معنى الخلع فيجب الألف ويكون الطلاق باثنا

ففيه أما أولا فلان دليله أي
 قوله لان الجملة الخ لا يفيد
 المدعى وأما ثانيا فلان
 المقصود ليس أنه لا يجب
 بالتطبيق بل المقصود أنه
 لا يجب بالنذر والوعد فافهم
 (قوله فكان معاوضة الخ)
 فان سؤال الطلاق من
 المرأة يكون بطريق المعاوضة
 في غالب الامر فقولها
 طلقني يكون بمعنى خالني
 فكانها قالت خالني ولك
 ألف درهم والجواب من
 الامام أن أصل الطلاق
 أن يكون بلا مال والمعاوضة
 فيه من العوارض وأصل
 الواو والعطف فلا يترك ما هو
 الاصل برعاية العوارض
 فان ترك القسوى برعاية
 الضعيف باطل (قوله
 فيجب الألف) أي للزوج
 على الزوجة (قوله ويكون
 الطلاق باثنا) كما هو حكم
 الخلع على مامر

بعض الشارحين بان الواو بمعنى مع والمعنى أن الفاء موضوعة للوصل مع التعقيب واليه يشير الشارح بقوله أي لكون الخ (قال وان لطف) قال بجر العلوم ان هذه العبارة توهم أن تراخي المعطوف عن المعطوف عليه بزمان كثير أيضا مدلول الفاء فان معنى العبارة ان لم يلطف ذلك الزمان وان لطف مع أنه (١٩٨) ليس كذلك حتى العبارة أن يقول في تراخي المعطوف عن المعطوف عليه بزمان مع

الوصل ولك أن تقول ان معنى عبارة المصنف ان تراخي المعطوف عن المعطوف عليه بزمان ضروري في الفاء وان كان ضروريا أن يكون ذلك الزمان لطيفا قليلا فتدبر (قوله أي قل) تفسير لقوله لطف (قوله فيه) أي في مقارنة المعطوف مع المعطوف عليه (قوله واطلاق الخ) دفع دخل مقدر تقريره ان تراخي المعطوف عن المعطوف عليه انما هو مدلول ثم لا مدلول الفاء فلم قال المصنف في تراخي المعطوف عن المعطوف عليه (قوله بالمعنى اللغوي) في الصراح تراخي درنك كردن (قوله لا الاصطلاح) أي التأخير بجملة (قال وتستعمل في أحكام العلل) أي تدخل عليها انما قال أحكام العلل ولم يقل في الاحكام لان الاحكام ربما تطلق على العلل أيضا في شبه المقصود حينئذ على أنها كانت بين العلة والحكم مقارنة كان لتوهم أن يتوهم أن انفاء لا تدخل على حكم العلة فان الحكم لا يستراخي عن

(والفاء للوصل والتعقيب في تراخي المعطوف عن المعطوف عليه بزمان وان لطف) وهذا لان وجوه العطف منقسمة على سرفه فلا بد أن يكون الفاء مختصا بمعنى هو موضوع له حقيقة وذلك هو التعقيب باجماع أهل اللغة ولهذا يستعمل الفاء في الجزاء لان الجزاء يكون عقيب الشرط فلا فصل (فاذا قال ان دخلت هذه الدار فهذه الدار فانت طالق يشترط أن تدخل الثانية بعد الاولى بلا تراخي) وقالوا في قوله لغير الموطوعة ان دخلت الدار فانت طالق فطالق قد دخلت يقع على الترتيب فبين بالاولى ولا تقع الثانية عندهم ويقال أخذت كل ثوب بعشرة فصاعدا أي كان الثمن كذلك فازداد الثمن صاعدا مرتفعا (وتستعمل في أحكام العلل) كما يقال جاء الشتاء فتأهب لان الحكم يترتب على العلة (فاذا قال لا خربت منك هذا العبد بكذا فقال لا تخوفه وحرانه قبول البيع) أي يجعل قابلا ثم معتق لانه ذكر الحرية بحرف الفاء عقيب الايجاب والفاء الترتيب ولا يترتب العتق على الايجاب الا بعد ثبوت القبول فيضمن ذكر العتق بحرف الفاء القبول فكانه قال قبلت ثم قال فهو حر ولو قال هو حر أو وهو حر لم يجوز البيع وكان رد الايجاب لا قبول البيع فلا يعتق ولو قال غلبا انظر الى هذا الثوب أيكفيني قيصا فنظر فقال نعم فقال فاقطعه فقطعه فاذا هو لا يكفيه قيصا ضمن الغلبا لان الفاء للوصل والتعقيب فكانه قال ان كفاي قيصا فاقطعه ولو قال فان كفاي قيصا فاقطعه فقطعه فاذا هو لا يكفيه بضمن كذا هنا بخلاف ما لو قال اقطعه فقطعه فاذا هو لا يكفيه قيصا فانه لا يضمن ويقال ضربتته فأوجعته أي بذلك الضرب وأطعته فأشبعته أي بذلك الطعام وقال عليه السلام ان يجرى ولد والده الا أن يجده مما لو كافى شتره فيعتقه بذلك الشراء فدل ذلك على ان كونه معتقا حكم الشراء بواسطة الملك وهذا لان الفاء للتعقيب والحكم يعقب العلة وقد دخل على العتق فيكون حكم الشراء ضروريا غير أنه يكون معتقا بواسطة الملك لان الشراء موجب للملك والاعتاق من بل له فلا يصلح حكم الشراء لكن الشراء حكمه الملك والمالك في القريب علة العتق فكان العتق حكم الشراء بواسطة الملك والحكم كما يضاف الى العلة

(والفاء للوصل والتعقيب) أي لكون المعطوف موصولا بالمعطوف عليه معتقبا له بلامهلة (في تراخي المعطوف عن المعطوف عليه بزمان وان لطف) أي قبل ذلك الزمان بحيث لا يدرك اذ لم يكن الزمان فاصلا أصلا كان مقارنا تستعمل فيه كلمة مع واطلاق التراخي ههنا بالمعنى اللغوي لا الاصطلاح الذي كان مدلول ثم (فاذا قال ان دخلت هذه الدار فهذه الدار فانت طالق فالشرط أن تدخل الثانية بعد الاولى بلا تراخي) فان لم تدخل الدارين أو دخلت احدهما فقط أو دخلت الاولى بعد الثانية أو دخلت الثانية بعد الاولى بتراخي لم تطلق لانه لم يوجد الشرط (وتستعمل في أحكام العلل) على سبيل الحقيقة لان الفاء للتعقيب والاحكام تعقب العلل وتترتب عليها بالذات وان كانت مقارنة لها بالزمان (فاذا قال بعت منك هذا العبد بكذا وقال لا تخوفه وحرانه قبول البيع) أي قبلت فحررت لانه رتب الاعتاق على الايجاب ولا يترتب عليه الا بعد ثبوت القبول بطريق الاقتضاء ولو قال هو حر أو وهو حر لا يكون قبول البيع فيشتمل أن يكون اخبارا عن الحرية الناشئة قبل الايجاب وأن يكون انشاءا لحرية بعد القبول

العلة فصريح بالعلل دفع هذا التوهم (قوله على سبيل الحقيقة) فيه أن المراد بالتعقيب في الفاء التعقيب الزماني على ما يفهم فلا من أكثر الكتب فاستعمال الفاء في أحكام العلل كيف يكون على سبيل الحقيقة فانها لا تكون متعقبة عن العلل بحسب الزمان (قوله وان كانت) أي الاحكام (قال فاذا قال) أي مالك العبد لا آخر (قوله على الايجاب) أي من البائع (قوله بطريق الاقتضاء) فان اثبات الحكم الثاني أي الحرية موقوف على القبول فهو يقتضيه (قوله اخبارا عن الحرية الخ) فيكون هذا القول رد البيع

(قال وقد تدخل الخ) أشار بلفظ قد الى أن دخول الفاء على العلة قبل (قال اذا كانت) أي العلة مما يدوم وفيه أن دخول الفاء لا يختص بالعلة التي لها دوام ألا ترى الى ما يقال لا تصل فان الشمس طلعت (قوله فتكون) أي العلة (قوله لانها) أي العلة (قوله فكيف تكون) أي العلة (قوله وهذا) أي دخول الفاء على العلة (قوله كما يقال) أي لمن هو في ضيق أو قيد ظالم اذا ظهر آثار الفرح والخلاص (قوله أبشر) الاشارة لازم ومتعددها لازم والمعنى صر مسرورا والغوث في بادرس (قوله لكن ذاته دائمة) وفيه أن مدخول الفاء وهو الايمان ليس بدائم وما هو دائم أي ذات الغوث ليس بدخول الفاء ولا يبعد أن يقال ان المراد بايمان الغوث وجوده وهو يدوم فصار ما هو مدخول الفاء دائما (قوله وهذا) أي دوام (قوله احتيالا) في الغياث احتيال بالكسر حيلة

(١٩٩)

يضاف الى علة العلة (وقد تدخل) الفاء (على العلة اذا كانت مما يدوم) وكان ينبغي أن لا يجوز دخوله عليها لان الفاء للتعقيب فيقتضي تعقيب ما دخل عليه الفاء وتعقب العلة عن الحكم مستحيل لانها مؤثرة والحكم أثرها فكيف يتقدم الحكم على علته أو كيف يتأخر المؤثر عن أثره ولكن الشرط أن تكون العلة مما تدوم حتى يكون بعد الحكم فلا يلغو حرف الفاء كما يقال أبشر فقد أتاك الغوث وقد نجوت والغوث مما يدوم فكان قبل الحكم وبعد أيضا (كقوله أدالي ألفا فانت حر أي أدالي ألفا لأنك حر فيعتق للعال) وان لم يؤد لان وصف الحرية ممتد فاشبه المستررب وقوله انزل فانت آمن كان آمنا نزل أول ينزل لان معنى كلامه انزل لأنك آمن والامان ممتد وانما يضم حرف الشرط حتى يكون الفاء في قوله فانت حر فانت آمن حرف جزاء ويكون داخلا في محله لان الكلام صحيح بدون الاضمار والاضمار ضروري فلا يصار اليه الا عند الضرورة (ويستعار لمعنى الواو في قوله له على درهم فدرهم حتى يلزمه درهمان) لانهما تعذرا باعتبار حقيقة وهو الترتيب اذ لا ترتيب في الواجب فلا يقال هذا الدرهم أول

فلا ثبت القبول والاعتاق بالشك (وقد تدخل على العلة اذا كانت مما تدوم) فتكون موجودة بعد الحكم كما كانت موجودة قبل الحكم فيحصل التعقيب الذي كان مدلول الفاء وان لم يشترط الدوام في العلة لا يحسن دخول الفاء عليها لانها تتقدم الحكم فكيف تكون محل الفاء وهذا كما يقال أبشر فقد أتاك الغوث فان ايمان الغوث وان كان آنيا لكن ذاته دائمة تبقى الى مدة فيكون سابقا على البشارة ولا حقا عنها فيحقق معنى التعقيب فيدخل عليه الفاء وهذا مما شرطه فقر الاسلام احتيالا لمعنى التعقيب وذ كر صاحب التوضيح وغيره انها اذا تدخل على العلة اذا كانت علة غائية ليكون وجودها مؤثرا عن المعلول فيحقق معنى التعقيب والكلام فيسه طويل (كقوله أدالي ألفا فانت حر أي أدالي ألفا لأنك حر فيعتق في الحال) فالحرية دائمة الوجود حيث كانت موجودة قبل الاداء وتبقى بعده الى مدة فلا تتوقف على أداء الالف بل يكون حرا ويصير الالف ديناء عليه فان قيل لم لا يجوز أن يكون تقديره ان أدبت فانت حر فيصير جوابا باللام وتوقف الحرية على الاداء ويتحقق معنى التعقيب بلا تكلف أجيب بأن الامر انما يستحق الجواب بتقدير كلمة ان وكلمة ان انما تجعل الماضي والجملة الاسمية بمعنى المستقبل اذا كانت ظاهرة أما اذا كانت مقدر فلا تجعلها بمعنى المستقبل فلا يقال انني أكرمك أو أنت مكرم (وتستعار لمعنى الواو في قوله له على درهم فدرهم حتى يلزمه درهمان) بيان للمعنى المجازي في الفاء بعد بيان حقيقتها لان الفاء في قوله فدرهم لا يمكن أن تكون التعقيب اذ التعقيب انما يكون في الاعراض دون الاعيان والدرهم عين لا يتصور فيه التعقيب الاسباب الوجوب في الذمة والحال

الحال مجاز آخر وهو غير جائز فأمل (قوله فلا تتوقف) أي الحرية (قوله عليه) أي على العبد الذي صار حرا (قوله فيصير) أي قوله فانت حر (قوله بأن الامر الخ) تقريره ان جواب الامر لا يقع الا في المستقبل لان الامر انما يستحق الجواب بتقدير كلمة ان وكلمة ان تجعل الماضي والجملة الاسمية بمعنى المستقبل لكن كلمة ان انما تجعل الماضي والجملة الاسمية بمعنى المستقبل اذا كانت ظاهرة ملفوظة وأما اذا كانت مقدر فلا كما تقول ان تأتني أكرمك ولا تقول انني أكرمك بل يجب أن تقول انني أكرمك وكذا في الجملة الاسمية تقول ان تأتني فانت مكرم ولا تقول انني فانت مكرم تأمل (قال وتستعار) أي الفاء لمعنى الواو وهذه الاستعارة من قبيل ذكر المقيد واردة المطلق لان الواو مطلق العطف

(قوله انه) أي أن القائل (قوله هذا) أي الدرهم الثاني (قوله بمعنى الواو) أي لطلق العطف (قوله كأنه قبل الخ) أياء الى أن التأكيدهما بجذف المبتدا ونحن نقول انه يلزم على هذا اضممار والحجاز أهون من الاضممار على أن فيملا كرفاجل الكلام على التأسيس وفيما ذكره الشافعي (٢٠٠) رجه الله حله على التأكيدهما والتأسيس أولى من التأكيده (قال

للتراخي) أي تراخي وجود المعطوف عن المعطوف عليه فإذا قلت جاني زيد ثم عر و كان المعنى انه وقع بينهما مهلة (قوله وهذا هو الكامل الخ) فيه إياه الى دليل الامام الاعظم تقريره ان ثم موضوعة لطلق التراخي والمطلق ينصرف الى الفرد الكامل والكامل في التراخي هو التراخي في التكلم والحكم جميعا ولو كان التراخي في الحكم دون التكلم كما قال صاحباه لكان ثابتا من وجه دون وجه وفيه أن هذا النحو من الكمال أي جعل الوصل الموجود الثابت في التكلم هدرًا لا يساعده العرف من أهل العرب واللفظة في كلمة ثم تأمل (قوله تمتنع الخ) فان الاحكام لاتراخي عن التكلم في الانشآت فلما كان الخ ثم لا يخفى ما فيه فان هذا الدليل مختص بالانشآت فلا يثبت كون ثم للتراخي في التكلم والحكم جميعا في الاخبار تأمل (قوله فوقع هذا الطلاق) أي في الحال لعدم تعلقه بالشرط لوجود

وهذا آخر كافي القوم المحتملين وانما يقال هذا واجب أو لا وهذا آخر كما يقال هذا دخل أو لا ونا آخرًا فيجعل مجازا عن الواو كأنه قال درهم ودرهم وقال الشافعي يلزمه درهم واحد لان معنى الترتيب لغو فتعذر اعتباره ووجه فعل على جملة مبتدأ لتحقيق الاول ويضمر المبتدأ أي فهو درهم كقول الخطيئة * يريد أن يعربه فيجمله * رفع بجمله لانه استأنفه ولم يعطفه على الاول وأوله والشعر لا يستطيعه من يظلمه * اذا ارتقى فيه الذي لا يعلمه * زلت به الى الخفيض قدمه يريد أن يعربه الى آخره أي يريد أن يعرب شعره فيخرج مجعما ولو نصب لفسد المعنى الآن هذا لا يصح لان الغاء للعطف فلا بد من اعتباره بحسب الامكان والمعطوف غير المعطوف عليه فلا بد أن يكون الدرهم الثاني غير الاول فيلزمه درهمان ضرورة العطف واستيعاب معنى الواو وتعذر الترتيب أو يصرف الترتيب الى الوجوب لا الى الواجب ليكون معنى الترتيب مر عيا فيبقى على حقيقته (وتم). المعطف على سبيل (التراخي) ليختص بمعنى هو موضوع له حقيقة ثم قال أبو حنيفة هو (بمنزلة ما لو سكت ثم استأنف) قولاً بعد الاول رعاية لكمال معنى التراخي اذ لو كان معنى التراخي في الوجود دون التكلم لكان معنى التراخي فيه موجودا من وجه دون وجه فقلنا بثبت التراخي فيهما ليكن معنى التراخي (وعندهما التراخي في الحكم) والوجود (مع الوصل في التكلم) رعاية لمعنى العطف فيه وهذا لان الكلام متصل حقيقة فلا معنى لانفصاله (حتى اذا قال لغير الموطوءة أنت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فعنده يقع الاول في الحال وبلغوا بعده) كأنه سكت على الاول ولو سكت على الاول حقيقة بلغوا بعده كذا هنا (ولو قدم الشرط) فقال ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق (تعلق الاول ووقع الثاني ولغا الثالث) عنده وانما يقع الثاني وان لم يكن مفيدا لان قوله ثم طالق لا يفيد شيئا الا بدراج المبتدأ تعميم الكلام كأنه قال ثم أنت طالق وقد دل عليه ذكره قبله ولم يدرج الشرط الاول لان الكلام صحيح بدونه وتعين الغاء الثالث لبطلان المحلية عنده وهذا كما لو قال لغير الموطوءة ان

أنه لم يباشر سبعا آخر بعد التكلم بالدرهم الاول حتى يكون وجوب هذا عقيب الاول فلا بد أن يكون بمعنى الواو فيلزمه درهمان وقال الشافعي رجه الله لما لم يستقم معنى الغاء جعل تأكيدهما مقابلة كأنه قيل فهو درهم فيلزمه درهم واحد (وتم التراخي بمنزلة ما لو سكت ثم استأنف) فإذا قال أنت طالق ثم طالق فكأنه سكت على قوله أنت طالق وبعد ذلك قال ثم طالق وهذا هو الكامل في التراخي أي في التكلم والحكم جميعا وهو مذهب أبي حنيفة رجه الله لان التراخي في الحكم مع الوصل في التكلم تمتنع في الانشآت فلما كان الحكم متراخيا كان التكلم متراخيا تقديرا (وعندهما التراخي في الحكم مع الوصل في التكلم) عملا بالظاهر لان ظاهر اللفظ موصول مع الاول والعطف لا يصح مع الانفصال فكان الاولى هو التراخي في الحكم فقط وثمره هذا الخلاف ما بينه بقوله (حتى اذا قال لغير المدخول بها أنت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فعنده يقع الاول وبلغوا بعده) لان التراخي لما كان في التكلم فكأنه قال أنت طالق وسكت على هذا القدر فوقع هذا الطلاق ولم يبق محلا لمابعده لانها غير موطوءة فيلغو وهذا اذا أخر الشرط (ولو قدم الشرط) بان قال ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق (تعلق الاول به ووقع الثاني ولغا الثالث) لان الاول متصل بالشرط فلا بد أن يكون معلقا به ثم لما سكت

السكوت الفاصل فان قلت لم يتوقف صدر الكلام على آخره مع وجود المغير قلت شرط التوقف اتصال أول الكلام بآخره ولم يوجد بسبب ثم كذا قال ابن الملك (قوله لانها غير موطوءة) فلا عدة لها (قوله فيلغو) أي مابعده الاول وهو الثاني والثالث

وقال

(قوله وقع هذه الثاني الخ) لو جوزه الخ فان الطلاق الاول لم يقع في الحال (قوله لعدم المحل) لانها بائت بالطلاق الثاني بلا علة (قوله وفائدة تعلق الخ) جواب سؤال تقريره انه ينبغي ان يلغى الاول ايضا لان غير الموطوعة بائت بواحدة بلا علة فلا فائدة في بقاء الاول معلقا بالشرط لعدم المحل حيثئذ (قوله فكيف يقع) أي الطلاق الثاني (قوله بخلاف الشرط الخ) دفع (١٠٣) دخل تقريره انه لم لا يقدر الشرط حتى

يتعلق الثاني والثالث به كمتعلق

الاول به (قال بتعلقن) أي الطلقات الثلاث بالشرط وقال في المسلم ان قول الصاحبين أشبه بالهواب (قال وينزلن) أي عند وجود الشرط (قوله وبائت به) أي بائت المرأة بالاول بلا علة لانها غير مدخولة (قوله فقد علمت) أي في المتن (قوله يقع الاول والثاني في الحال) لان المرأة المدخولة بها محل لهما (قوله لما قلنا) من أنه وقع السكوت على الاول ثم وقع التكلم بالآخرين وهي محل للطلاقين الآخرين

(قوله من حلف على عین الخ) كذا روى الطبراني من حديث أم سلمة مرفوعا كذا قال علي القاري في شرح مختصر المنار وروى أبو داود عن عبد الرحمن بن سمرة قال قال النبي صلى الله عليه وسلم يا عبد الرحمن ابن سمرة اذا حلفت على عین فرأيت غيرها خيرا منها فكفر عن عینك ثم أثبت الذي هو خير والمراد بالعين ما عليه عين وانما سمي المحلوف عليه عينا للملازمة بها (قال استعير الخ) والعلاقة أن الواو المطلق العطف ونم اعطف مقيد فكانت هذه

دخلت الدار فأتت طالق طالق طالق فان الاول يتعلق بالشرط والثاني ينزل في الحال والثالث يلغى كذا في شرح الطحاوي (وقال بتعلقن جميعا وينزلن على الترتيب) أي عندهما تعلق الطلقات بالدخول في المستثنين أعني في تأخير الشرط وتقدمه وينزلن على الترتيب لان ثم العطف على التراخي فلا اعتبار معنى العطف بتعلق الكل بالشرط ولا اعتبار التراخي يقع من تباعد وجود الشرط فاذا لم تكن مدخولا بها عند الشرط يقع واحدة في الفصلين واذا كانت مدخولا بها يقعن فيهما ولو كانت مدخولا بها عند التعليق وأجر الشرط ينزل الاول والثاني في الحال لوجود المحلية ويتعلق الثالث بالدخول واذا قدم الشرط تعلق الاول ووقع الثاني والثالث وهذا عند أي حنيقة رجه الله وعندهما يتعلق الكل فيهما وتطلق ثلاثا عند الدخول ونم يحيى بمعنى الواو مجازا للجاورة التي بينهما ما ذكر واحد منهما بالجمع بين المعطوف وبين المعطوف عليه قال الله تعالى ثم كان من الذين آمنوا أي وكان من الذين آمنوا لانه لو بقي ثم على حقيقة لكان الايمان متراخيا عن العمل فلم يكن لذلك العمل عبارة فلا يكون سببا للشواب لان عمل الكافر غير معتد به اذا الايمان مقوم كل عبادة وأصل كل طاعة وقال واما زينك بعض الذي نعدهم أو تنوفيك فالينا من رجعتهم ثم الله شهيد على ما يفعلون أي والله لانه لا يمكن حقيقة ثم لانها تؤدي الى أن يكون شهيدا بعد أن لم يكن وهو ممنوع لانه ليس بعمل للعواد (وفي قول النبي عليه السلام من حلف على عین فرأى غيرها خيرا منها فليكفر عن عینك ثم ليأت بالذي هو خير استعير لمعنى الواو وليكون عملا بحقيقة الامر يدل عليه الرواية الاخرى) وهو قوله عليه السلام من حلف على عین فرأى

وقال طالق وقع هذا الثاني في الحال ثم لما قال طالق لغا هذا الثالث لعدم المحل وفائدة تعلق الاول انه ان ملكها ثانيا بالنكاح ووجد الشرط يقع الطلاق حيثئذ بالتعلق السابق ولا يقال اذا كان التراخي في التكلم بقوله طالق بلا استبعاد فكيف يقع لا نأقول بضمير المبتدأ بدلالة العطف لانه ضروري فكأنه قال ثم أنت طالق بخلاف الشرط فانه زائد لا يحتاج الى تقديره (وقال بتعلقن جميعا وينزلن على الترتيب) لان الوصل في التكلم متحقق عندهما ولا فصل في العبارة فيتعلق الكل بالشرط سواء قدم الشرط أو آخر ولكن في وقت الوقوع ينزلن على الترتيب فان كانت مدخولا بها يقع الثلاث وان لم تكن مدخولا بها يقع الاول وبائت به ولا يقع الثاني والثالث وأما عند أي حنيقة رجه الله فان كانت غير مدخولة بها فقد علمت حالها وان كانت مدخولا بها فان قدم الجزء يقع الاول والثاني في الحال وتعلق الثالث بالشرط فكأنه سكت على الاولين ثم قال أنت طالق ان دخلت الدار وان قدم الشرط تعلق الاول بالشرط ووقع الثاني والثالث في الحال لما قلنا كذا قبل (وفي قوله عليه السلام فليكفر عن عینك ثم ليأت بالذي هو خير) بيان لحجاز كلمة ثم بعد بيان حقيقةها وجواب سؤال مقدر وهو أن الشافعي رجه الله يقول يجوز تقديم الكفارة بالمال على الخنث لانه عليه السلام قال من حلف على عین فرأى غيرها خيرا منها فليكفر عن عینك ثم ليأت بالذي هو خيرا فان الخير كناية عن الخنث وذ كرها بلفظ ثم بعد التكفير فعلم أن تقديم الكفارة على الخنث جائز فأجاب المصنف رجه الله أن لفظ ثم في هذا الحديث (استعير لمعنى الواو عملا بحقيقة الامر تدل عليه الرواية الاخرى) وهي قوله عليه السلام فليأت بالذي

(٣٦ - كشف الاسرار أول) الاستعارة من قبيل اطلاق المقيد واردة المطلق (قال عملا بحقيقة الامر) وهو الوجوب والتوضيح أنالو عملا بحقيقة ثم لا يمكن العمل بحقيقة الامر وهو قوله فليكفر اذا التكفير قبل الخنث غير واجب اجاعا وان كان جائزا عند الشافعي فيتموه يكون الامر للإباحة وغيرها وهذا مجاز ولما كان لقائل أن يقول ان التجوز في الحرف أي ثم ليس أولى من التجوز في الفعل أي الامر فليكن الامر للإباحة مثلا ويكون ثم على الحقيقة أجاب عنه المصنف بقوله (تدل عليه) أي على كون ثم بمعنى الواو (الرواية الاخرى)

وهو ما في الصحيحين عن عبد الرحمن بن سمره قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يا عبد الرحمن بن سمره اذا حلفت على يمين فرأيت غيرها خيرا منها فاسفرك عن يمينك (٣٠٣) واثبت الذي هو خير وهذا البيان انحل عبارة المتن وما أورد الشارح ذيل قول المتن

غيرها خيرا منها فليأت بالذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه فثم هنا محمول على حقيقة مفيدة لوجوب التكفير بعد الحنث فكان العمل بحقيقة ثم ووجوب الامر بمكان بخلاف الرواية الاولى لاننا لو عملنا بحقيقة ثم لا يمكن العمل بحقيقة الامر وهو قوله فليكفر اذا التكفير قبل الحنث غير واجب اجابا وان جازعده فتعين المجازي في ثم دون الامر بتحقيق الماهو المقصود وهو الامر بالتكفير اذا الكلام سيق له ولان الكفارة في الكتاب واجبة فيكون ذكر الرسول صلى الله عليه وسلم محمولا على الوجوب بخبر ج شرعه على وفق الكتاب لانه بحث للتيسير والواو لطلق الجمع للترتيب وعرف الترتيب بالرواية الاخرى ولان ثم ليس بمحمول على حقيقة اجابا اما عندنا فظاهر وكذا عنده لانه اذا كفر قبل الحنث ثم فعل المحلوف عليه عقبيه من غير تراخ يجوز ولان التكفير بالصوم لا يجوز عنده قبل الحنث وهو ترك لاطلاق التكفير فكان فيما ذهب اليه ترك العمل بالحقيقتين من غير ضرورة وفيما ذهبنا اليه ترك العمل بحقيقة ثم الضرورة والعمل بحقيقة الامر الذي هو المقصود بسوق الحديث واذ اصبح أن يستعار ثم لمعنى الواو فأولى ان يصح استعارة الفاء لمعنى الواو كما ينفي قوله على درهم قدرهم وهذا لان جواز الواو بالفاء أقرب منه بتم لان الواو للجمع والفاء للوصل وثم للتراخي وفيه قطع فكان معنى الواو في الفاء أم فكان أقرب ثم لما صح استعارة ثم للواو مع بعده عن الواو فلان يصح استعارة الفاء للواو مع قرب الفاء الى الواو وأولى ولهذا قال بعض مشايخنا فيمن قال لا امر أنه قبل الدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق فطالق فطالق ان هذا على الاختلاف مثل ما اختلفوا في الواو حتى اذا دخلت الدار تطلق ثلاثا عندهما كما في الواو وعنده تطلق واحدة ولو قال ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق قبل الدخول بها لم يقع الثلاث بالدخول اتفاقا بل يقع واحدة عندهم فعلم أن جواز الفاء بالواو أقرب من ثم لان الحقيقة أولى فلذلك اخترنا لاتفاق في هذا أي في العطف بالفاء يقع واحدة على قول الكل عند تقديم الشرط لان خوف الفاء للتعقيب فكان تنصيصا على الترتيب وهو اختيار الفقيه أبي الليث والاول اختيار الكرخي والطحاوي واذ اقدم الجزاء بحرف الفاء فعلى هذا أيضا أي اذا قال أنت طالق فطالق فطالق ان دخلت الدار يكون بمنزلة الواو حتى اذا دخلت الدار طلقت ثلاثا عند البعض كما في التعليق بالواو وقيل يقع واحدة وهو الاصح لانه نص على الترتيب نص على هذا الاختلاف الاستيعابي في مبسوطه (وبل لا ثبات ما بعده والاعراض عما قبله على سبيل التدارك) تقول جاءني زيد بل عمر وأول بل عمر فاعلم ان يفهم منه الاخبار

هو خير ثم ليكفر عن يمينه فانه يقتضي تقديم الحنث على الكفارة فوجب التطبيق بينهما بان يجعل ثم في الرواية الاولى بمعنى الواو فيفهم منه وجوب كلا الامرين أعني الكفارة والحنث من غير تقديم أحدهما على الآخر ثم يفهم الترتيب وهو تقديم الحنث على الكفارة من الرواية الاخرى ولم يعكس لان تقديم الكفارة على الحنث غير واجب بالاتفاق غاية أنه جائز عند الشافعي رحمه الله فلو عملنا بالرواية الاولى يلزم وجوب تقديم الكفارة على الحنث وهو خلاف الاجماع ويلزم تخصيص الكفارة بالمالي من غير مرجح ويلزم الغاء الرواية الاخرى فلذا عملنا بالرواية الاخرى وجعلنا لفظ ثم في الاولى بمعنى الواو ليبين الامر على حقيقة لان المجازي في الحرف خبير من المجازي في الفعل بحمل الامر على الاباحية ونحوها (وبل لا ثبات ما بعده والاعراض عما قبله على سبيل التدارك) أي تدارك الغلط بمعنى اننا غلطنا في نكلم ما قبل بل اذ لم يكن مقصودا لنا وانما المقصود ما بعده لانه خطأ في الواقع ونفس الامر فاذا قلت جاءني زيد بل عمر وكان معناه ان المقصود اثبات الجحى لعمر ولا يزيد في يدك بمحتمل محييه وعدمه فاذا زدت عليه

الرواية الاخرى وهي قوله عليه السلام فليأت الخ لم أجده في كتب الحديث الحاضرة وقال ابن الهمام ان هذا اللفظ غير معروف كذا في الصبح الصادق وبناء عليه احتاج الشارح الى التطبيق بين الرويتين وقال ما قال وانحصر الكلام بالتطويل الى الملل (قوله ولم يعكس) أي لم يجعل ثم في الرواية الاولى على الحقيقة وفي الثانية للجواز (قوله أنه) أي تقديم الكفارة على الحنث (قوله ويلزم تخصيص الخ) أي لو عملنا بالرواية الاولى يلزم تقديم الكفارة بالمال أو بالصوم على الحنث مع أن الشافعي رحمه الله يجوز تقديم الكفارة بالمال على الحنث لاتقديم الكفارة بالصوم على الحنث فيلزم تخصيص الكفارة بالمال من غير مرجح (قوله بحمل الخ) بيان طريق المجازي في الفعل (قوله ونحوها) كالندب وغيره (قال ما بعده) أي المعطوف (قال عما قبله) أي المعطوف عليه (قوله اذ لم يكن) أي الاخبار بما قبل بل وفيه إيماء الى أنه ليس المراد بالغلط أنه غلط في العبارة أو في التركيب

بل المراد أنه غلط بمعنى أنه لم يكن مقصودا لنا (قوله لأنه) أي ليس مطلوباً بل ان الاول باطل وخطأ في الواقع بل يكون الاول كالمسكوت عنه من غير تعرض لنفيه أو اثباته وهذا على رأي المحققين وقيل انه يكون معنى الاعراض الرجوع عن الاول وابطاله

(قوله هذا) أى الاعراض
عن الاول وثابت الثاني
اذا جاء بل فى الخ (قوله
يصرف النفي الخ) فالعنى
ما جاءنى زيد بل ما جاءنى عمرو
(قوله يصرف الاثبات الخ)
وهذا موافق للعرف فالمعنى
ما جاءنى زيد بل ما جاءنى عمرو
(قال الموطوءة) انما قال
هذا لانه اذا قال لغير الموطوءة
أنت طالق واحدة بل
ثنتين تقع الواحدة لانه اذا
قال أنت طالق واحدة
وقعت واحدة ولا يمكن
الاعراض عنه ولما كانت
غير موطوءة لاعسدة لها فلم
يبقى المحل فيلغو ما بعده
(قال لانه) أى لان الزوج
(قال فيقنعان) أى ما قبل
بل وما بعد بل (قوله على
كونه) أى كون بل (قوله
عما قبله) أى عما قبل بل
(قوله كفى الاخبار) لان
الخبر يحتمل الصدق والكذب
(قوله فلا يمكن ذلك) أى
الاعراض لان حكم الانشاء
يقع بالتكلم بلا توقف
فلا يحتمل الاعراض والرد
(قوله أراد) أى الزوج
والاضراب بركشتن از كسى
يقال أضرب عنه أى
أعرض عنه

بمعنى عمرو خاصة (فتطلق ثلاثا اذا قال لامرأته الموطوءة أنت طالق واحدة بل ثنتين لانه لم يملك ابطال
الاول فيقنعان بخلاف قوله على ألف درهم بل الفان) فانه يلزمه ألفان وقال زفر يلزمه ثلاثة آلاف لانه
أقرب بالالفين ورجع عن الاول لكن الاقرار صحيح والرجوع باطل لتعلق حق المقر له به فلزمه كما مر فى
الطلاق ولنا أن بل للتدارك وذاتى الاعداد بان ينشئ انفرد الاول ويراد بالثاني كماله بالاول فكانه قال
لا بل مع ذلك ألف ألف آخر فهم ألفان على وهذا فى الاخبار يمكن لانه يحتمل تدارك الغلط فان
الرجل يقول حجبت حجة لابل حجبتين ويقول سئى ستون بل سبعون أى بل سبعون بزيادة عشرة على
الستين وأما الانشاء فلا يحتمل تدارك الغلط لانه اخراج عن العدم الى الوجود ولا يتصور فيه الغلط
لانه بعد ما ثبت لا يمكن نفيه فأما الخبر فيحتمل الصدق والكذب فيمكن تداركه بالصدق ونفى الكذب
فلذا جعلناه موقعا لثنتين راجعا عن الاول ورجوعه لا يصح فتطلق ثلاثا حتى لو قال كنت طلقته أمس
واحدة بل ثنتين أو لابل ثنتين يقع ثنتان لان الغلط فى الاخبار يمكن ولهذا قلنا فيمن قال لامرأته ولم
يدخل بها أنت طالق واحدة لابل ثنتين أو بل ثنتين تطلق واحدة لانه قصد اثبات الثاني مقام الاول وهو
باطل لان المحل لم يبق بعد ما ثبت بالاولى فكيف يصح ايقاع الثنتين عليها ولهذا قال لامرأته ولم
يدخل بها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة لابل ثنتين أو بل ثنتين فانما تطلق ثلاثا اذا دخلت اتفاقا
لبقاء المحل يتعلق الاول بالشرط وبل لا بطل الاول وأقامة الثاني مقامه فكان قصده تعلق الثنتين
بالشرط ابتداء بلا واسطة لكن بشرط ابطال الاول وليس فى وسعه ابطال الاول لانه عين فلا يصح
الرجوع عنه وفى وسعه افراد الثاني بالشرط ليتصل الثاني بالشرط بلا واسطة فيثبت ما فى وسعه فكانه
أعاد الشرط فقال لابل أنت طالق ثنتين ان دخلت الدار فصار كلامه فى حكم عينين فعند وجود الشرط
يقع الثلاث جملة لتعلق الكل بالشرط بلا واسطة وهذا بخلاف ما هله أبو حنيفة رجه الله فى العطف
بالواو بان قال لغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق واحدة وثنتين فانما اذا دخلت يقع واحدة
لان الواو للعطف على سبيل التقرير لا الاول فكان مقرر الاول ومعقلا الثانية بالشرط بواسطة الاول
لخفاء الترتيب عند التعلق ضرورة فعند وجود الشرط فلا بد أن يكون الوقوع مرتبا ولما ثبت بالاولى
بطلت المحلية فلا تقع الثانية ضرورة ويتصل بهذا ان العطف متى تعارض له شبهان اعتبر أقواهما لغة
فان استويا اعتبر أقربهما والمراد بالشبه المعطوف عليه بيانه فيما قال محمد فى الجامع فى رجل له امرأتان
فقال لاحدهما أنت طالق ان دخلت الدار لابل هذه لامرأة أخرى أنه جعل عطفه على الجزاء دون الشرط
أى لابل هذه طالق ان دخلت أنت حتى اذا دخلت الاولى الدار طلقها ولو دخلت الاخرى لم تطلق واحدة
منهما وان جعل عطفه على الشرط صار عطفه على التام فى ان دخلت ويكون معناه لابل ان دخلت هذه
الدار فانت طالق لانا اذا عطفناه على الشرط كان عطفه على الضمير المرفوع المتصل من غير أن يؤكد

لا فتقول جاءنى زيد لابل عمرو وكان نصافى نفى الجحى عن زيد هذا اذا جاء فى الاثبات وان جاء فى النفي
بأن يقال ما جاءنى زيد بل عمرو فقيل يصرف النفى الى عمرو وقيل يصرف الاثبات اليه على ما عرف فى
النحو (فتطلق ثلاثا اذا قال لامرأته الموطوءة أنت طالق واحدة بل ثنتين لانه لم يملك ابطال الاول
فيقنعان) تفريع على كونه للاعراض عما قبله يعنى أن الاعراض عما قبله انما يصح اذا كان ما قبله
صالحا للاعراض كفى الاخبار أما فى الانشاءات فلا يمكن ذلك فيقع الاول والثاني جميعا فى مسألة
الطلاق أراد أن يضرب عن الواحدة الى الاثنتين فالقياس يقتضى أن لا يقع الاول بل الآخر ولكن
لما لم يصح الاعراض عن الطلاق لاجرم يعمل بالاول والآخر معاقبة الثلاث (بخلاف قوله على ألف
بل ألفان) جواب عن قيام زفر فانه يقيس مسألة الاقرار على مسألة الطلاق فيقول يلزمه فى هذا

ثم تدارك وأعرض عن
الانفراد وقال بل مع ذلك
الالف ألف آخر وهذا كما
يقال سني ستون بل سبعون
(قوله بهما) أي بالاول
والثاني (قوله أي دفع الخ)
تفسير الاستدراك (قوله
وهي) أي لكن (قوله فهي
مشبهة) أي من الحروف
المشبهة بالفعل (قوله يشترط
وقوعها الخ) فانه لا يقال
ضربت زيدا لكن عمرا
وانما يقال ما ضربت زيدا
لكن عمرا (قوله يقع بعد
النفي الخ) لكن الجملة التي
قبل لكن والتي بعد لكن
تكونان مختلفتين في النفي
والاثبات فان كانت الاولى
منبهة كانت الثانية منفية
وبالعكس ثم يجب أن يعلم
أن المراد اختلاف الجملتين
في النفي والاثبات من جهة
المعنى سواء كانتا مختلفتين
لفظا نحو جاءني زيد لكن
عمرو لم يجي أو لا تفو سائر
زيد لكن عمرو حاضر كذا
في التلويع (قال والا الخ)
أي ان لم يوجد الاتساق
والانتظام فهو أي الكلام
مستأنف بفتح النون في
الغيث استئناف ازسر كرفتن
وآغا ز كردن والاتساق
ترتيب دادن وراست وتمام
شدن كذا في منتهى الارب
(قوله موصولا) لينحقق
العطف (قوله ولا يكون
الخ) أي لا يكون ما بعد

بالضمير المرفوع المنفصل وهذا ليس بمستحسن قال الله تعالى أسكن أنت وزوجك الجنة وقال اذهب أنت
وأخوك وذلك لان الفاعل كالجزء من الفعل ألا ترى أنهم منعوا من أربع متركات في كلمة واحدة
ثم جوزوا ذلك في ضربك ومنعوه في ضربت حتى سكنوا لام الكلمة ولان ثبوت النون في يفعلان
ويفعلون علامة رفع الفعل حتى يسقط بالجازم والناصب فالاول لأن ضمير الفاعل الذي هو الالف في
يفعلان والواو في يفعلون ينزل منزلة الجزء من الفعل لما جاز وقوع النون بعدهما لان محل الاعراب
آخر الكلمة واذا كان ضميره لا يقوم بنفسه تأكد الشبه بالعدم وهذا لان الفاعل المطلق متى كان
كالجزء من الفعل كان له شبه بالعدم لان الاسم لا يكون جزء الفعل حتى كان الفاعل ضميرا متصلا لا يقوم
بنفسه تأكد شبهه بالعدم والعطف على المعدوم باطل فالعطف على ما يشبه العدم غير مستحسن
بخلاف ضمير المفعول لا نفليس كالجزء منه لما ينأى وأما قوله تعالى وقال الذين أشركوا لو شاء الله ما
أشركنا ولا آباءنا فاعلمنا حسن ذلك وان لم يؤكدها ضمير المنفصل لاعادة حرف النفي تقول ما فعلت ولا
فلان فيحسن بخلاف ما لو قلت ما فعلت وفلان واذا عطفناه على الجزاء كان عطفه على أنت وهو ضمير
مرفوع منفصل وذلك حسن فلذا اقدمناه فان نوى الشرط صدق فيما عليه لا فيما له حتى تطلق الاولى
بدخول الثانية وان دخلت الاولى طلقت الاخيرة أيضا لان ذلك ثابت بظاهر العطف فلا يصدق في
ابطاله وانما صدقناه فيما هو تغليظ عليه دون التحفيف وأما اذا استويا في الجزء اعتبر أقربهما كقوله
ان فلان على ألف درهم الا عشرة دراهم ودينارا ان الدينار معطوف على المستثنى لا على المستثنى منه
حتى يلزمه ألف درهم ناقصا بعشرة دراهم وقيمة دينار لان عطفه على كل واحد منهما حسن الآن
المستثنى وهو عشرة دراهم أقرب اليه فقرح بالقرب على ان الاصل في الذم البراءة وذافيما ذكرنا لان
الواجب بقول على هذا التقدير ويكثر في عكسه (ولكن الاستدراك بعد النفي) تقول ما رأيت زيدا
لكن عمرا فصارت الثابت به اثبات ما بعده فاماني ما قبله فثابت بدليله وهو حرف النفي بخلاف بل فانه
للأضراب عن الاول منفيا أو موجبا تقول جاءني زيد بل عمرو وما جاءني بكر بل خالد وهذا اذا عطف
به مفرد على مثله وأما في عطف الجملتين فهو كبل في مجيئه بعد النفي والايجاب تقول ما جاءني زيد لكن
عمرو قد جاء وجاءني زيد لكن عمرو ولم يجي ولكن الشرط أن تكون الجملة الثانية مخالفة للاولى في
المعنى كما أريتكم من النظر فيهما مختلفان اذ الثانية منفية والاولى مثبتة كذا قرره صاحب المقصد
والمفصل (غير أن العطف به انما يصح عند اتساق الكلام) أي عند انتظامه بان لم يكن في كلامه
تناقض أي اذا لم يكن في آخره اثبات مانفاه بوله فاذا اتسق الكلام تعلق النفي في الاول بالاثبات الذي
ذكر في آخره (والافهم مستأنف) أي وان لم يكن الكلام منسقا لا يصح العطف ويكون لكن الاستئناف

المثال ثلاثة آلاف ونحن نقول انه اقرار واخبار وهو محتمل للأضراب وتدارك الغلط فيعمل على أصله
والطلاق انشاء لا يحتمل التدارك فجاءت فيه الضرورة الداعية الى العمل بهما (ولكن للاستدراك
بعد النفي) أي دفع توهم ناشئ من الكلام السابق كقولك ما جاءني زيد فأوهم أن عمرا أيضا لم
يجي المناسبة وملازمة بينهما فاستدركت بقولك لكن عمرا وهي ان كانت مخففة فهي عاطفة وان
كانت مشددة فهي مشبهة مشاركة للعاطفة في الاستدراك ثم ان كان عطف مفرد على مفرد يشترط
وقوعها بعد النفي وان كان عطف جملة على جملة يقع بعد النفي والاثبات جميعا (غير أن العطف انما
يصح عند اتساق الكلام والافهم مستأنف) يعني أن لكن وان كانت للعطف لكن العطف انما يصح
اذا كان الكلام منسقا مرتبطا ونعني بالاتساق أن يكون لكن موصولا بالكلام السابق ولا يكون

لكن منافيا لما قبله حتى يلزم نفي فعل واثبات ذلك الفعل بعينه

(قوله الشرطين) وهما كونهن لكن موصولا بالكلام السابق وصحيم كون ما بعد لكن منافيا لما قبله (قوله يكون الكلام) أي ما لم يكن أن ضمير هو في قول المتن والانهو راجع الى الكلام (قوله لم يتغير الخ) وقد خفي في الشرح مثال الاتساق (قال ان هذا) أي ان قول المولى (قوله فقد قلع النكاح الخ) فان قلت ان العقد الموقوف ينفسخ بالقسح ولم يوجد وانما وجد الاخبار عن عدم الاجازة والعقد الموقوف لا ينفسخ بعدم الاجازة قلت ان قوله لا اجيز مجاز عن الرد والابطال ليحصل فائدة الكلام والا فلا فائدة في الاخبار عن عدم الاجازة والقلع بالفتح بركندن كذا في الغياث (قوله ثم لما قال) أي المولى (٣٠٥) (قوله لان المهر الخ) دفع دخل هو أنه

لا يكون اثبات ذلك الفعل بعينه لان النكاح الثاني المجاز مقيد بمهر مائة وخمسين وهو غير المفسوخ أي النكاح بمائة درهم (قوله تابع الخ) فان النكاح يصح بدون ذكر المهر بل بنقي المهر (قوله فيتناقض الخ) مرتبط بقوله يلزم أن يكون الخ (قوله فملما) أي قوله لكن اجيزه الخ (قوله مثال الاتساق) فيحصل لكن على العطف (قوله ويكون النقي الخ) لان النقي على الكلام المقيد يرجع الى القيد وأنت لا يذهب عليك أن اللام على النكاح في قول المولى لا اجيز النكاح ولكن اجيز بمائة وخمسين درهما لام العهد والعهد هو النكاح الذي كان موقفا على الاجازة وهو النكاح بمائة فيكون هذا القول أيضا رد ذلك المقيد لا قلعا للنكاح عن أصله كما قال الشارح سابقا فيكون هذا القول أيضا مثالا للاتساق ولو اعتبر إلى أن المهر في

ولا تعلق له بالاول (كلامه اذا تزوجت بغير اذن مولا بمائة درهم فقال المولى لا اجيز النكاح ولكن اجيزه بمائة وخمسين) أو قال ولكن اجيزه ان زدني خمسين (ان هذا فسخ للنكاح وجعل لكن مبتدأ لانه نفي فعل واثباته بعينه) فلم يكن الكلام متسقا وهذا لان نفي الاجازة واثباتها لا يتحقق فيه معنى العطف فيرى العقد بقوله لا اجيزه ويكون قوله ولكن اجيزه ابتداء بعد الانفساخ والمهر في النكاح من الزوائد حتى يصح مع فساد ونفيه فلا يتغير العقد بتغيره ولو قال لفلان على ألف درهم قرض فقال المقر له لا ولكنه غصب يلزمه المال لان الكلام متسق لانه تسين بآخره أنه نفي السبب لأصل المال وأنه قد صدقه في الاقرار بأصل المال والاسباب مطلوبة للاحكام فاذا لم يثبت التفاوت فيما يتم تصديقه فيما أقر به فيلزمه المال ولو قال رجل هذا العبد الذي في يدي لفلان فقال المقر له ما كان لي قط ولكنه لفلان فان وصل كلامه فهو للمقر له الثاني وان فصل فهو للمقر له لان قوله ما كان لي قط تصريح بنقي ملكه فيه لكنه يحتمل أن يكون نفيا عن نفسه أصلا لا إلى أحد فيكون رد الاقرار فيرجع الى الاول أي المقر ويحتمل أن يكون نفيا الى غير الاول فاذا وصل به قوله ولكنه لفلان كان بيانا أنه نفي ملكه عن نفسه الى الثاني واذا فصل وقطع كلامه كان نفيا لملكه أصلا لا إلى أحد فصار رد الاقرار وتكذيبا للمقر وقالوا في المقضي له بعدد بالينة اذا قال ما كان لي قط ولكنه لفلان فقال المقر له قد كان له فباعه مني أو وهب لي بعد القضاء فان العبد للمقر له لانه نفاء عن نفسه الى الثاني حيث وصل به البيان فيكون الثاني وذلك يحتمل الانشاء بسبب كان بعد القضاء فيحمل على ذلك في حق المقر له لأن المقر يضمن قيمته للمقضي عليه لان ظاهر كلامه وهو قوله ما كان لي قط تكذيب لشهوده واقرار بان القضاء باطل وهذا حجة عليه فقبلنا قوله فيما يرجع الى تكذيب شهوده وضمنه نفي فعل واثباته بعينه بل يكون النقي راجعا الى شيء والاثبات الى شيء آخر وان فقد أحد الشرطين حينئذ يكون الكلام مستأنفا مبتدأ لا معطوفا ولما كانت أمثلة الاتساق ظاهرة فيما بين الاصوليين لم يتعرض لها وذكروا كرمثال عدم الاتساق خاصة فقال (كلامه اذا تزوجت بغير اذن مولا بمائة درهم فقال لا اجيز النكاح ولكن اجيزه بمائة وخمسين درهما ان هذا فسخ للنكاح وجعل لكن مبتدأ لان هذا نفي فعل واثباته بعينه) فان في هذا المثال لما قال المولى أولا لا اجيز النكاح فقد قلع النكاح عن أصله ولم يبق له وجه صحة ثم لما قال بعده ولكن اجيزه بمائة وخمسين يلزم أن يكون اثبات ذلك الفعل المنفي بعينه لان المهر في النكاح تابع لاعتباره فيتناقض أول الكلام بآخره فملما على ابتداء النكاح عمر آخر وفسخ النكاح الاول الذي عقده فيكون لكن للاستئناف لا للعطف ولو قال المولى في جوابها لا اجيز النكاح بمائة ولكن اجيزه بمائة وخمسين يكون هذا بعينه مثال الاتساق فيبقى أصل النكاح ويكون النقي راجعا الى قيد المائة والاثبات الى قيد المائة والخمسين فلا يكون نفي فعل

النكاح من الزوائد حتى يصح النكاح بافساد المهر وعدم ذكر المهر وبنقي المهر ولا يتغير العقد بتغير المهر فيكون قول المولى لا اجيز النكاح بمائة رد ذلك النكاح وقلعا عن أصله كما أن قوله لا اجيز النكاح قلع النكاح عن أصله ويكون قوله ولكن اجيز بمائة وخمسين درهما اثبات النكاح وهذا يناقض أوله فلا يكون لكن حينئذ للعطف لعدم الاتساق بل يكون الكلام مستأنفا سواء قال المولى لا اجيز النكاح ولكن اجيزه بمائة وخمسين درهما أو قال لا اجيز النكاح بمائة ولكن اجيزه بمائة وخمسين ولذا اختير في الدائر أن لكن فيما اذا قال المولى لا اجيز النكاح بمائة ولكن اجيزه بمائة وخمسين درهما أيضا مستأنف ليس للعهد فعليك التنبيه بسط الشارح

الامر ين على التعيين (قوله لان الشك الخ) تقريره ان وضع الكلام للفهم واشك ليس بمعنى يقصد افهامه فلا توضع أو للشك (قوله وإذا) أي لكون الشك لازما من محل الكلام وهو الخبر المجهول لا معنى أصليا ولزم منه التخيير في الانشاء لان الانشاء لا يثبت الكلام ابتداء فلا يحتمل الشك فان محله الخبر فاو في الانشاء للتخيير أو الاباحة مثلا على حسب ما يناسب المقام ففي الخبر المجهول لزم البيان وفي الانشاء لزم التخيير بين أحد الأمرين (قوله ولو سلم الخ) أي لو سلم أن الشك معنى يقصد افهامه بان يخبر المشكك المخاطب بأنه شك في تعيين أحد الأمرين (قال انشاء) أي العتق (قوله ولكنه يحتمل الخ) ولا مضايقة في اجتماع الانشائية والخبرية لكونهما من جهتين لكن بخدش في القلب أن كونه خبرا حقيقة مبهورة شرعا وكونه انشاء مجاز متعارف وحيث يترك الحقيقة ويعمل بالجهاز لا يستزب الحكم الاعلى المعنى المتعارف وقيل انا لانسلم كون الحقيقة مبهورة لان المتقولات الشرعية تحتل المعاني التي وضعت لها لغة وفيه

قيمه ولكنه بقوله ما كان لي قط صار شاهدا على المقر له لان هذا القول تضمن بطلان اقراره وهو قوله ولكنه لفلان فلم يقبل قوله فيما يرجع الى بطلان اقراره وهو قوله لانه حق عليه فلماذا يكون العبد للمقر له ولما كان قوله ما كان لي قط في حق المقر عليه صحيحا وجب عليه رد العبد اليه وقد تعذر رده باستهلاكه باقراره فيجب رد قيمته فان قلت هذا انما يصح اذا قدم الاقرار ثم قال لم يكن لي قط فيقبل في حق البعض دون البعض أما اذا قال ما كان لي قط ولكنه لفلان فقد كذب شهوده ولا فكيف يصح اقراره بعدا كذاب الشهود اذا اقرار في ملك الغير لا يصح قلت الكلام صدر بجملة واحدة فلا يفصل البعض عن البعض في حق الحكم لان الكلام يتم بآخره ويتوقف عليه خصوصا اذا كان في آخره ما يغير أوله فصارت المتقدم والمتأخر سواء فلماذا يعمل نفيه الملك أو لا في بطلان الاقرار (وأولاحد المذكورين) باعتبار أصل الوضع سواء دخل بين اسمين أو فعلن تقول جاءني زيد وأمر أي أحدهما وقيل ان أو في الخبر للشك وفي الأمر للتخيير نحو ضرب زيدا وأمر افليس له ضرب ما ولا اباحة نحو جالس الحسن أو ابن سيرين فله مجالسهما واليه مال القاضي أبو زيد والعصم ماذ كرنا أو لا لان الشك ليس بأمر مقصود حتى يوضع له كلمة وهذا لان الكلام وضع للفهم وليس في التشكيك ذلك فلم يحصل مقصود الكلام لو قلنا بان أو وضع للشك فان قلت الكلام وضع لبراز ما في الضمير وجزأ أن يكون في ضميره معنى الشك فيحتاج الى أن يعبر عنه فوضع له كلمة أو قلت لفظ الشك وضع باراء معناه فلا يحتاج الى غيره ولانه لما تردد بين أن يكون موضوعا لما ذكرنا وهو مقصود وبين الشك وهو غير مقصود كان الأول أولى لكنه اذا استعمل في الخبر تناول أحدهما غير عين فافضى الى الشك باعتبار محل الكلام لا باعتبار انه وضع للشك وهذا لان الخبر وضع للدلالة على أمر كان أو سيكون غير مضاف كينونه الى الخبر فلما ترددت الدلالة بين أن يكون الجاني زيدا أو عمر اوقع السامع الشك من ترده هذا الخبر لان الكلمة وضعت للشك اذ لو وضع للشك لا فاد الشك أينما استعمل وليس كذلك فانه لو استعمل في الابتداء والانشاء لا يفيد شكابل يفيد التخيير فان قلت انه وضع للشك في الخبر فأيضا استعمل في الخبر فاد الشك قلت لو كان موضوعا لاحد المذكورين لا فاد هذا المعنى في كل موضع استعمل سواء كان خيرا أو غيره ولا يتخلف فكان أحق بالوضع فانه لو قال جاءني زيد وأمر ويفيد محي أحدهما وهو موجب والشك للسامع انما يحصل بأمر خارج لا بكلمة أو ولو استعمل في الابتداء والانشاء تناول أحدهما من غير شك تقول اثت زيدا أو عمر افيكون للتخيير لان الابتداء والانشاء لا يحتمل الشك لانه عبارة عن تساوي الدليلين بلا مرجح لاحدهما فيكون الخبر محله اذا خبر دليل وليس بانشاء لان الدليل مظهر أمر قد كان والانشاء اثبات أمر لم يكن فلا يكون محل الشك (وقوله هذا حر أو هذا كقوله أحدهما) لما بينا انه لاحد المذكورين (وهذا الكلام انشاء يحتمل الخبر) لانه خبر في وضعه الاصل حتى لو جمع بين حر وعبد وقال أحدهما حر لا يعتق العبد كذا ذكر في الزيادات لانه أمكن جملة على الاخبار ولكنه في الشرع صار انشاء بمنزلة عمل سائر الجوارح من البطش والمشي (فاوجب التخيير على احتمال انه بيان) ليكون علامهما للتخيير واثباته بعينه (وأولاحد المذكورين) وقوله هذا حر أو هذا كقوله أحدهما حر) وهذا مختار شمس الأئمة وغير الاسلام وذهب طائفة من الأصوليين وجماعة النحويين الى أنها موضوعه للشك وهو ليس بسديد لان الشك ليس معنى مقصودا للتكلم قصد تفهيمه للمخاطب وانما يلزم الشك من محل الكلام وهو الخبر المجهول ولذا لزم منه التخيير في الانشاء ولو سلم أن الشك مقصود فقد وضع له لفظ الشك (وهذا الكلام انشاء يحتمل الخبر فاوجب التخيير على احتمال انه بيان) يعني أن قوله هذا حر أو هذا انشاء من حيث الشرع لان الشرع وضعه لايجاد الحرية بهذا اللفظ ولكنه يحتمل أن يكون

الاخبار جعل اخبارا من كل وجه لأن يجعل اخبارا وانشاء معا فتدبر (قوله على هذا الخ) متعلق بقوله سابقة (قوله لاجل الخ) متعلق بقوله يحتمل (قوله ولما كان هو) أي قوله هذا سرا وهذا (قوله أي تخيير الخ) اشارة الى أن اللام في المتن على قوله التخير عوض عن المضاف اليه (قوله من حيث الخ) الحثية تعليلية متعلقة بقوله فأوجب الخ والحاصل أن هذا الكلام انشاء لعنق غير المعين أي واحد من العبدین وهو يصلح للوجود في كل معين فصار المتكلم مخيرا (٣٠٧) يعين من شاء من العبدین فهذا الكلام

انشاء موجب للتخير مع احتمال أن يكون خبرا مجهولا ويكون هذا التعيين الخ (قوله بعد ذلك) متعلق بالتخير وكذا قوله بان يوقع الخ (قوله على احتمال الخ) متعلق بقوله فأوجب الخ وكلمة على بمعنى مع (قوله بيانا) أي اظهارا (قوله من حيث كونه الخ) أي من حيث كون هذا الكلام خبرا وهذه الحثية تعليلية متعلقة بقوله احتمال الخ (قال وجعل الخ) معطوف على قول المصنف فأوجب الخ (قوله فكذلك البيان) أي الكلام المبين (قوله فقتصر الخ) ولو كان البيان اظهارا من كل وجه لا يشرط صلاحية المحل حالة البيان بل يشترط قيام المحل وقت الايجاب الاول (قوله له) أي العتق (قوله واظهار) معطوف على قوله انشاء من وجه (قوله فلهذا يجبر الخ) لان الجبر لاظهار ما أجل المقرر مشروع فاذا أقر بالمجهول يجبر على البيان (قوله من حيث قبوله الخ) فقبول المبين التخير من حيث كونه انشاء

بين أن يوقع على هذا أو على هذا باعتبار الانشاء والبيان باعتبار الخبر (وجعل البيان انشاء من وجه) أي التعيين في أحدهما جعل انشاء من وجه حتى شرط قيام المحل حالة البيان فإنه لو مات أحد العبدین لا يملك تعيين الميت للعتق لان قيام المحل شرط لانشاء العتق ولو كان انظهارا من كل وجه لا يشترط قيامه (واظهارا من وجه) حتى يجبر على البيان لو كانا حيين ولو كان انشاء مطلقا لما كان مجبورا لان المرء لا يجبر على انشاء العتق ويقال انه اظهاري في حكم يختص بالموقع وانشاء في حكم يختص بالمحل لانه نازل في حق الموقع غير نازل في حق المحل لانه لا إيهام في جانب الموقع وانما الإيهام في جانب المحل حتى لو كان له أربع نسوة ولم يدخل بهن فقال احدا كن طالق ثم تزوج خامسة ثم بين الطلاق في احدها فنكح الخامسة لان حرمة الجمع بين الخمس ترجع الى الزوج لان حله لا يسع الخمس والايجاب المبهم واقع في حقه فلم يكن جامعا بين الخمس ولو دخل بهن لا يجوز نكاح الخامسة فاعتبر البيان انشاء لان العدة ترجع الى المحل والايجاب المبهم غير واقع في حقه فكان جامعا بين الخمس والمسئلة في الزيادات (واذا دخلت في الوكالة يصح) أي لو قال وكنت فلانا أو فلانا يبيع هذا العبد صح التوكيل استحسانا كما لو قال وكنت أحدهما يبيعه وأيهما باع صح ولا يشترط اجتماعهما على البيع ولا يصح التوكيل قياسا لجهالة الأمور وكذا لو قال لواحد بيع هذا العبد أو هذا صح وله أن يبيع أيهما شاء كما لو قال بيع أحدهما لأن أوفى موضع الابتداء للتخير والتوكيل انشاء والتخير لا يمنع الامتثال لانه بأيهما أتى يكون ممثلا كما في التكفير بأحد الأشياء الثلاثة بخلاف البيع والاجارة

اخبارا عن حرية سابقة على هذا الكلام لاجل كونه خبرا من حيث اللغة ولما كان هو ذا جهتين فأوجب التخير أي تخيير المتكلم من حيث كونه انشاء بعد ذلك بان يوقع العتق في أيهما شاء ويعين أن هذا كان مرادا الى على احتمال أن يكون هذا التعيين بيانا للخبر المجهول الصادر عنه من حيث كونه خبرا (وجعل البيان انشاء من وجه واظهارا من وجه) أي كما أن المبين ذو جهتين فكذلك البيان ذو جهتين انشاء من وجه كانه يوجد العتق الآن في وقت البيان فنشترط له صلاحية المحل لان انشاء العتق لا يكون الا في محل صالح له فاذا مات أحد العبدین قبل البيان ويقول انه كان مرادا الى لم يقبل لانه لم يبق محلا لاييجاد العتق وتعين المحل للعتق واظهارا من وجه للخبر المجهول السابق فلهذا يجبر عليه من جانب القاضي والا ففي الانشاء لا يجبر القاضي بان يعتق عبده البتة فالحاصل أن جهة الانشائية والخبرية قد اعتبرت في كل من المبين والبيان بوجهين مختلفين احتياطا في المبين من حيث قبوله التخير والبيان وفي البيان من حيث كونه في موضع التهمة وغيره فان بين الميت لا يصح التهمة وان بين عبدا فتمته أكثر من ثلث المال في مرض موته يصح لعدم التهمة (واذا دخلت في الوكالة يصح) بأن يقول وكنت هذا أو هذا فأيهما تصرف صح ولا يشترط اجتماعهما لأن أوفى موضع الانشاء للتخير والتوكيل انشاء بخلاف البيع والاجارة فإنه لا يصح التردد فيهما بأن يقول بعث هذا أو هذا أو بعث هذا بألف أو بألفين وأجرت هذا وهذا أو أجرت هذا بألف أو بألفين لبقاء المعقود عليه أو المعقود به مجهولا مع عدم تعيين من له الخيار

وقبوله البيان من حيث كونه خبرا مجهولا (قوله للتهمة) أي لتهمة الكذب بارادة التخفيف على نفسه (قوله فأيهما) أي الوكيلين (قوله والتوكيل انشاء) ومبني الوكالة على التوسع فلا تكون الجهة مفضية الى المنازعة (قوله بعث هذا أو هذا) هذا ترددي في المعقود عليه أي المبيع (قوله بألف أو بألفين) هذا ترددي في المعقود به أي الثمن (قوله أجرت هذا أو هذا) هذا ترددي في المعقود عليه أي الشيء المستأجر (قوله بألف أو بألفين) هذا ترددي في المعقود به أي الاجرة (قوله مجهولا) أي جهالة تفضي الى المنازعة

وفي التقدين يجب الاقل ان في التقدين مطلقا يجب الاقل فاذا قال تزوجتني على ألف درهم أو مائة دينار فينبغي أن يجب الاقل مع أن الأمر ليس كذلك إذ في هذه الصورة يختار الزوج في أن يعطي (٢٠٩) أي ما شاء على ما أمر أنفاد فعه الشارح

بهذا القول وحاصل الدفع أن المراد من التقدين ليس مطلقا بل التقدان من جنس واحد بحيث لا يكونان مختلفين في الاوصاف كاللؤلؤ والياقوت أيضا فاذا كان التردد والتخير بين هذين التقدين فلا فائدة في التخير فيجب الاقل لامحالة (قوله ولم يعتبر الخ) دفع دخل تقريره أنه أنا قال تزوجتك على ألف درهم أو اثني درهم فاعتبرتم نفع الزوج وقلتم بوجوب الاقل ولم يعتبر نفع المرأة حتى يجب الاكثر (قوله من هذا التقرير) أي وجوب الاقل اذا لم يكن للزوج فائدة في هذا الاختيار (قوله لانه هو الموجب الخ) فيه كلام لم يقولوا ان الموجب الاصل عشرة دراهم مع أن الشارع قدر المهر بها دون مهر المثل كما هو الآن يقال ان مهر المثل لما كان

معنى الابتداء بمنزلة الاقرار بالمال أو الوصية أو بدل الخلع أو العتق وفي هذه الصور يجب الاقل كذا هنا فصار من يستفاد من جهته أولى بالبيان لانه الموجب لهذا المال وهو المثل حيث ذكر بكلمة أو فكان أولى ببيانه (وعنده يجب مهر المثل) أي عند أبي حنيفة رحمه الله يصار الى تحكيم مهر المثل لان الموجب الاصل في النكاح مهر المثل والعدول عنه الى المسمى اذا كان معلوما قطع ادخول أو يمنع كون المسمى معلوما قطع ادخول الموجب الاصل بخلاف الخلع والعتق والصلح عن دم العمد لانه ليس لهذه العقود موجب أصلي لجوازها بالبدل فلهذا أوجبنا القدر المتيقن وبطل الزائد عليه لكونه مشكوكا فيه فأما النكاح فلا ينقذ الأبهر لما قررنا في أول الكتاب (وفي الكفارة يجب أحد الاشياء عندنا خلافا لبعض) اختلف العلماء في الواجب في كفارة اليمين قال عامة الفقهاء وأكثر المتكلمين الواجب واحد منها غير عين والمأمور بخير في تعيين واحد منها ويتعين ذلك باختياره فعلا لا قولا ثم اختلفوا في كيفية فقال بعضهم أنه واجب عند الله تعالى عينا وإن كان مجهولا في حق العباد والله تعالى عالم بان من عليه يختار ما هو الواجب عنده وقال بعضهم أنه للعالم غير واجب عند الله تعالى وانما يصير واجبا عند اختيار العبد فعلا كأن الواجب عليه معلق بشرط الاختيار وقالت المعتزلة الكل واجب على طريق البدل على معنى أنه لا يجب تحصيل الكل ولا يجوز تعطيل الكل واذا أتى بواحد من الجملة يجوز له ترك الباقي احتجوا بان الواجب لا يخلو ما أن يكون واحدا منها عينا وهو منتفأ جماعا أو واحدا غير عين وغير المعين مجهول تمتنع الوقوع فلا يصح التكليف به أو الكل على سبيل الجمع وهو خلاف ظاهر الكتاب والاجماع أو الكل على سبيل البدل وهو المرام ولما ظاهر الآية فإن أو لاحد الشئين أو الاشياء والقول بوجوب الكل أو بوجوب المعين خلاف مقتضاء فتعين ما قلناه وما ذكره منقوض بإيجاب تحرير رقبة فإن الواجب واحد من الرقاب لا بعينه وهذا لان جهالة الواجب لا تمنع من تحصيل مقصوده لا مكان طريق الوصول اليه باختياره فعلا واحدا عينا ألا ترى أنه اذا باع قفيزا من صبرة فالبيع قفيز لا بعينه ويتعين باختيار المشتري فقد صار ما ليس معينا في نفسه معينا باختياره وكذا اذا أعتق عبدا من عبيده فالعبد هو الواجب أحد الاشياء الثلاثة مع اباحة التكفير بكل نوع منها على الانفراد حتى لو فعل الكل جاز ولكن الواجب صار مؤدى بأحد الأنواع بخلاف كلمة أو في آية قطع الطريق فإنه لو فعل الكل في جناية معينة لا يجوز وكذا في كفارة الخلق ففدية من صيام أو صدقة أو نسك وفي جزاء الصيد بخلاف ما قلنا من النعم يحكم به ذوا عدل

بين القليل والكثير من جنس واحد من التقدين مثلا يقول تزوجتك على ألف درهم أو اثني درهم يجب الاقل لامحالة اذا فائدة للزوج في هذا الاختيار بل نفعه في اعطاء الاقل البتة ولم يعتبر نفعها في قبول الكثير لان الاصل ابراء الذمة والمال في النكاح ليس أمرا أصليا حتى تعتبر رعاية الزيادة وقد فهم من هذا التقرير أن قيد في التقدين اتفقا لانه اذا تزوج على هذا العبد وهذا العبد يجب عندهما العبد الاقل قيمة هكذا قبل وهذا كله عندهما (وعنده يجب مهر المثل) في كل من هذه المسائل لانه هو الموجب الاصل في النكاح والعدول عنه الى المسمى انما يكون عند معلومية التسمية ولم توجد ولكن في صورة الالف والحالة والالفين التسمية ان كان مهر المثل ألفين أو أكثر فاختيارها وان كان أقل من ألف فاختيار الزوج يعطيهما أي ما شاء (وفي الكفارة يجب أحد الاشياء عندنا خلافا لبعض) يعني أن في كل كفارة

واجبا بنفس العقد على ما مر كان هو الموجب الاصل فتأمل (قوله ولم توجد) أي التسمية (التسمية بالنسيئة) النسيئة نقد بشايد و زمان دور وعده كرده باشد كذا في المنتخب والمؤيد (قوله فاختيارها) ان شاءت أخذت

(٢٧ - كشف الاسرار اول) الالف حالة وان شاءت أخذت الالفين نسيئة رضاها بالقصان من مهر المثل ولا خيار للزوج اذ هي المتبرعة بكل حال على الزوج قدرا أو وصفا (قوله وان كان أقل الخ) وان كان مهر المثل أقل من الفين وأكثر من ألف فلهما مهر مثلها (قوله فاختيار للزوج) لانه التزم احدي الزادتين فكان له الخيار (قوله ان في كل كفارة الخ) ومن خصص الكفارة في المتن

بِقَارَةِ الْبَيْتِ فَقَدْ أَخْطَأَ (قوله من قوله تعالى فكفرنا به) أى الفعل الذى تذهب اثم اليين (اطعام عشرة مساكين من أوسط ما تقطعون أهليكم) فى النوع أو القدر وهو نصف صاع عندنا (أو كسوتهم) عطف على اطعام (أو تحرير رقبة) (قوله حلق الرأس) أى فى الاحرام من عذر قال الله تعالى (فمن كان منكم مريضاً) مرضاً يحوج به الى حلق الرأس فى الاحرام (أو به أذى من رأسه) كجراحة وقل ففدية (أى فعلية فدية (من صيام) ثلاثة أيام (أو صدقة) على ستة مساكين لكل مسكين نصف صاع من بر (أو نسك) أى ذبح شاة (قوله وكفى كفارة جزاء الصيد الخ) أى فى الاحرام قال الله تعالى (يأياها الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم) أى محرمون بجمع حرام (ومن قتله منكم متعمداً فجزاءه مثل ما قتل من النعم) أى فعلية جزاءه مثل ما قتل فى القيمة (يحكم به) أى بالمثل (ذو العدل منكم هدبا) حال من جزاء (بالغ الكعبة) فيذبح بالحرم (أو كفارة) عطف على جزاء (طعام مساكين) عطف بيان (أو عدل ذلك صياماً) أى ما سواه من الصوم والحاصل انه يقوم (٣١٠) الصيد حيث صيد فان بلغت عن هدى يخير بين أن يهدى ما قيمته قيمته وبين

أن يشتري بثمنه طعاما
 فيعطى كل مسكين نصف
 صاع من بر أو صاعا من
 غيره وبين أن يصوم عن
 اطعام كل مسكين يوما وان
 لم تبلغ يخير بين الاطعام
 والصوم (قوله الا واحد)
 وهو الذي أعلاه اقبية
 فيستحق ثواب واجب (قوله
 يعاقب على واحد) وهو
 الذي كان أدناها اقبية
 للاخلال بواجب واحد
 وهو أحدها (قوله على
 سبيل البذل) هدا عند
 المشاهير من المعتزلة فهم
 يدعون وجوب الجميع بمعنى
 أنه لا يجوز الاخلال بالكل
 ولو أخل بالكل لا يعاقب
 الا على ترك واحد ولا يجب
 الا بالن بالكل ولو أتى بالكل
 لا يناب الا على فعل واحد
 والمكلف مخير فإما فعل
 خرج عن عهده التكلف

منكم هديا بالغ الكعبة أو كفارة طعام مساكين أو عدل ذلك صياما الواجب واحد منها ويتعين
باختياره فعلا لا قولاً (وفي قوله تعالى أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا
من الأرض للتخيير عند ما لا رجة الله) والحسن وإبراهيم النخعي فأوجبوا التخيير في كل نوع من أنواع
قطع الطريق متشبثين بظاهره أو فانه للتخيير في الأصل ولكننا نقول في أول الآية دليل على أن المذكور
جزء المحاربة لأن الله تعالى قال إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله أي يحاربون أولياء الله على حذف
المضاف فإن أحد الأيحابار الله ولأن المسافر في الفيافي في أمان الله وحفظه متوكلاً عليه فالمعرض
له كأنه يحارب الله والمحاربة معلومة بأنواعها عادة بتعريف أو أخذ مال أو قتل أو قتل وأخذ مال وهذه
الأنواع تتفاوت في صفة الجناية والمذكور أخرى متفاوتة في صفة التشديد والتخفيف فوق الاستغناء
بتلك المقدمة عن بيان تقسيم الجزية على أنواع الجناية نصاً وقد عرفت أن الجملة إذا قوبلت بجملة
ينقسم البعض على البعض فلهذا كان أنواع الجزاء مقابلة بأنواع الجناية على حسب أحوال الجناية
وتفاوت الجزية إذ يستحيل أن يعاقب بأخف الأنواع عند غلظ الجناية وبأغلظها عند خفها

ردّ فيها بين الاشياء بكلمة أو كافي ككفارة البين من قوله تعالى اطعموا عشرة مساكين من أوسط
ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرر برقبة وكافي كفارة حلق الرأس من عذر من قوله تعالى ففدية
من صيام أو صدقة أو نسك وكافي كفارة جزاء الصيد من قوله تعالى فجزاء مثل ما قتل من النعم
يحكم به ذوا عدل منكم هديا بالغ الكعبة أو كفارة طعام مساكين أو عدل ذلك صيا ما يجب عندنا
أحد الاشياء على سبيل الاباحة فلوأدى الكل لا يقع عن الكفارة الا الواحد والباقى تبرع وان عطل
الكل يعاقب على واحد منها بخلاف البعض وهم العراقيون والمعتزلة فان الكل واجب عندهم على
سبيل البدل فان فعل أحدها سقط وجوب باقيها وان أدى الكل يقع الكل واجبا وان عطل الكل
يعاقب على الجميع قلنا هذا خلاف وضع اللغة والشرع فلا يعتبر ثم بعد الفراغ عن حقيقة كلمة
أوسرع في مجازها فقال (وفي قوله تعالى أن يقتلوا أو يصلبوا أو تحيط به عند ما لك رجه الله

وهذا هو عين مذهبه قالوا فرق بيننا وبينهم الاجحسب اللفظ فاننا قائلون بوجوب واحد منها وهم قائلون بوجوب واحدنا
 الكل على سبيل البدل وأما بعض المعتزلة فقالوا ان كل واحد منها واجب لكنه اذا أتى بواحد سقط الآخر كالواجب على الكفاية فانه
 واجب على الكل ويسقط بفعل البعض ولو أتى بالكل امثل بالاتبان بالكل فاستحق ثواب واجبات فينبأ ثواب الواجب على كل واحد
 كذا في كشف البردوى ولو أدخل بالكل يستحق عقابات وهذا بخلاف مذهبه فانه لو أتى بالكل فعندنا انما يستحق ثواب واجب وان
 أدخل بالكل فعندنا باستحق عقاب واحد فالفرق بيننا وبينهم حلى وليس النزاع بيننا وبينهم لفظيا بل بثمر ثمرات كذا أفاد رئيس المحققين
 أستاذنا أئمة الهند نور الله مرقدہ والعجب من الشارح رحمه الله حيث خلط بين مذهبي فرقي المعتزلة فعند نقل المذهب نقل مذهب
 المشاهير من المعتزلة حيث قال فان الكل واجب عندهم على سبيل البدل وعند تفسير الاحكام فسر الاحكام على رأى بعض المعتزلة
 حيث قال فان فعل أحدها الخ فتأمل (قوله خلاف وضع اللغة والسرعة) فان أولاد الاشياء لا يجمع (قال أو يصلبوا) في
 منتهى الارب صلبه بردار كشيد اورا

(قال بمعنى بل) أنت لا يذهب عليك أن تكون أو بمعنى بل ليس ببعيد لأن أو تتضمن اضربا من التعيين الثابت بأول الكلام وهو مفاد بل لكن محصل معنى الآية ههنا لا يتناول عن تكلف وبعد كما لا يخفى على الفطن فالاسلم أن يقال إن أو ليس للتخيير بل للتوزيع وفصل في الحديث الذي نقله الشارح فيمنايا (قوله يحاربون الله ورسوله) أي يحاربون أولياءهم واهلهم المسلمون جعل محاربتهم محاربتهما تعظيما والسعي هو المشي بسرعة واستعير في الكسب لأنه يحصل به غالبا (٣١١) (قوله من خلاف) أي اليد اليمنى والرجل

اليسرى (قوله والصلب) وطريقه أن يشدد على الصليب حيا ثم يخرج من السنان أو السيف أو مثلهما ويشق بطنه ويترك على الصليب حتى يموت كذا قال بجزر العلوم رحمه الله وفي الجوهرة وغيرها أنه يطعن بالرمح في ثديه الأيسر ويحرك الرمح حتى يموت ويترك ثلاثة أيام من وقت موته ثم يخلى بينه وبين أهله ليدفنه وعن أبي يوسف رحمه الله أنه يترك حتى يسقط عبرة كذا في مجمع الأنهر

(قوله بطريق الخ) متعلق بقوله نزل (قوله انه اعلى حالها) أي تدل أو على أحد الامور الاربعة على سبيل التخيير كما هو شأن أو في تخيير الامام بين هذه الامور الاربعة (قوله جنابات قطاع الطريق) أي الجنابات التي تصدر عن قطاع الطريق (قوله فقط) أي بدون القتل (والقتل فقط) أي بدون أخذ المال (قوله والتخويف) أي تخويف المارة (قوله فغلظها الخ) أي فغلظ الجزاء بغلظ

والاحوال اربعة والاجزية كذلك كيف وقد نزلت الآية في قوم هلال بن عويمر وهو أبو بردة الاسلمى وكان بينه وبين رسول الله صلى الله عليه وسلم عهد وقد مر به قوم يريدون رسول الله فقطعوا عليهم وقيل في العرنيين فأوحى اليه أن من جمع بين القتل وأخذ المال قتل وصلب ومن أفرد القتل قتل ومن أفرد أخذ المال قطع يده لأخذ المال ورجله لأخافة السبيل ومن أفرد الاخافة نفي من الارض وقيل هذا حكم كل فاطع طريق كافرا كان أو مسلما ومعنى الآية ان يقتلوا من غير صلب ان أفردوا القتل أو يصلبوا مع القتل ان جمعوا بين القتل والاخذ في صلب حيا أو يطعن حتى يموت في ظاهر الرواية وعن الكرخي والطحاوي يقتل ثم يصلب تفاديا عن المثلة أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف ان أخذوا المال أو ينقوا من الارض اذ لم يزدوا على الاخافة كذا في الكشف وغيره ولم يوجد اختلاف الجنابة في جزاء قتل الصيد وكفارة البين لان قتل الصيد واحد وكذا الخلق وكذا البين مع الحنف فبقيت كلمة أو على وضعها موجبة للتخيير أما في قطع الطريق فأوجب التفصيل والتقسيم في أنواع الجزاء على حسب أحوال الجنابة ولهذا قال أبو حنيفة رحمه الله إذا أخذ المال وقتل فلا إمام الخيارات ان شاء قطع يده ورجله ثم قتله أو صلبه وان شاء قتله من غير قطع وان شاء صلبه لان الجنابة متعددة صورة لكونها أخذًا وقتلا متحدة معنى لان الكل قطع الطريق فيميل الى أهم ما شاء (و) قيل أو (عندنا بمعنى بل) كقوله تعالى أو أشد قسوة قيل معناه بل أشد قسوة وقوله

بدت مثل قرن الشمس في رونق الضحى * وصورتها أو أنت في العين أم لم

(أي بل يصلبوا اذا ارتفعت الحاربة بقتل النفس وأخذ المال بل تقطع أيديهم اذا أخذوا المال فقط بل ينقوا من الارض اذا خوفوا الطريق

وعندنا بمعنى بل) تمام الآية انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينقوا من الارض فان الله تعالى قد نزل للحاربين ولساعى الفساد أعنى قطاع الطريق اربعة أجزئية من القتل والصلب وقطع الايدي والارجل من خلاف والسعي من الارض بطريق التريديد بكلمة أو فقال رحمه الله يقول انه اعلى حالها في تخيير الامام بينها وعندنا بمعنى بل الاضراب عن كلام والشروع في آخر لان جنابات قطاع الطريق كانت على اربعة أنواع أعنى أخذ المال فقط والقتل فقط وأخذ المال جميعا والتخويف فقط من غير قتل وأخذ مال نقابل بهذه الجنابات الاربعة الاجزئية الاربعة ولكن لم يذكر الجنابات في النص اعتمادا على فهم العاقلين وذلك لان الجزاء انما يكون على حسب الجنابة فغلظها بغلظه وخففها بخففتها ولا يليق من الحكم المطلق أن يجازى أغلظ الجنابة بأخفها أو بالعكس فكان تقدير عبارة القرآن (أن يقتلوا اذا قتلوا فقط بل يصلبوا اذا ارتفعت الحاربة بقتل النفس وأخذ المال بل تقطع أيديهم وأرجلهم اذا أخذوا المال فقط بل ينقوا من الارض اذا خوفوا الطريق) وقد ورد هذا البيان بعينه بما روى عن

الجنابة وخففة الجزاء بحجة الجنابة (قوله ولا يليق الخ) فلا يجوز العمل بالتخيير الظاهر من الآية (قوله بأخفها) أي بأخف الاجزئية (قوله أو بالعكس) أي أن يجازى أخف الجنابة بأغلظ الاجزئية (قال اذا قتلوا فقط) أي بدون أخذ المال (قال بقتل النفس الخ) متعلق بقوله ارتفعت أي بدون القتل (قال بل ينقوا الخ) ثم اعلم ان هذه الاجزئية اجزئية وقوع الجنابة فلو قتل واحد من الجماعة ولم يأخذ المال أحد منهم قتلوا جميعا ولو جمع واحد من الجماعة بين القتل وأخذ المال صلبوا جميعا ولو لم يقتل واحد منهم ولم يأخذ المال واحد منهم بل خوفوا حبسوا حتى يظهر سبب صلاحية كذلك قال بجزر العلوم (قوله يحاربون الخ) كما رواه الشافعي رحمه الله

وروي محمد بن الحسن عن أبي يوسف عن النكبي عن أبي صالح عن ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم وادع أبا بردة على أن لا يعينه ولا يعين عليه فجاء أناس يريدون الاسلام فقطع عليهم أصحاب الطريق فأنزل جبرائيل عليه السلام بالحد فيهم أن من قتل وأخذ المال صلب ومن قتل ولم يأخذ المال قتل ومن أخذ المال ولم يقتل قطع يده ورجله من خلاف ومن جاء مسلماً هدم الاسلام ما كان منه من المعاصي في الشرك وفي رواية عطية عنه ومن أخاف الطريق ولم يأخذ المال ولم يقتل نفي (قوله وادع الخ) أي صالح النبي صلى الله عليه وسلم أبا بردة على أن لا يعين أبو بردة النبي صلى الله عليه وسلم ولا يعين أبو بردة عدوه على ضرره والموادعة بهم صلح غودن وأشتى كردن كذا في منتهى الارب (قوله يريدون الاسلام الخ) المعنى أنهم يريدون وتعلم أحكام الاسلام بناء على أنهم أسلموا أولاً ونقول ان من دخل دار الاسلام ليسلم فهو كالذي فيمجد من قطع الطريق عليه فلا يرد أن قطع الطريق على المستامن (٢١٣) لا يوجب الحد فكيف وقع الحد على من قطع الطريق على قوم يريدون الاسلام

وقالا اذا قال لعبد ود ابتسه هذا حر أو هذا باطل لانه اسم لاحدهما غير عين وذلك غير محل للعنق وهذا ان أحدهما يقع على كل واحد منهما على سبيل البذل وأحد المعينين ليس محل للعنق لان الدابة ليست بمحل له من الرق لانه ليس بمحل للرق لانه غير حكى شرع جزاء على الكفر والدابة لا تنصف بالكفر فلا تنصف بالرق فلا تنصف بالعنق فلا يكون غير المعين منهما محل للعنق فلا يكون محلاً للإيجاب ضرورة فيلغو كلامه كما لو قال أحدهما حر (وعنده هو كذلك لكن على احتمال التعيين حتى لزمه التعيين في مسألة العبدین)

النبي عليه السلام انه وادع أبا بردة أن لا يعينه ولا يعين عليه فجاءه أناس يريدون الاسلام فقطع أصحاب أبي بردة عليهم الطريق فأنزل جبريل عليه السلام بالحد فيهم أن من قتل وأخذ المال صلب ومن قتل ولم يأخذ المال قتل ومن أخذ المال ولم يقتل قطع يده ورجله من خلاف ومن أفرد الا خافة نفي من الارض ولكن جعل أبو حنيفة قوله من قتل وأخذ المال صلب على اختصاص الصلب بهذه الحالة لا اختصاص هذه الحالة بالصلب بحيث لا يجوز فيها غيره بل أثبت للامام اختياراً لاربعة ان شاء قطع ثم قتل أو صلب وان شاء قتل أو صلب من غير قطع لان الحناية تحتل الاتحاد والتعدد فترامى كلنا الجهتين فيه والمراد من النفي ليس الجلاء عن الوطن كما هو مذهب الظاهر بل النفي عن الظهور على وجه الارض بأن يحبسوا حتى يتوبوا ثم شرع في مثال آخر لجهازها على مذهب أبي حنيفة رحمه الله خاصة فقال (وقالا اذا قال لعبد ود ابتسه هذا حر أو هذا باطل لانه اسم لاحدهما غير عين وذلك غير محل للعنق) لان حقيقة كلمة أو ان ردد بين شيئين يكون كل واحد منهما ماصحاً لذلك الحكم على سبيل البذل حتى يعين المتكلم بعد ذلك أحدهما وهما الدابة غير صالحة للعنق فاستحال الحكم الحقيقي فبطل الكلام وقيل ان هذا اذا لم يتوان فوى العبد خاصة يعنق عندهما على مافي المبسوط (وعنده هو كذلك لكن على احتمال التعيين) يعني قال أبو حنيفة ان الامر كذلك في الحقيقة ونفس الامر على ما قلتم لكنه على سبيل المجاز يحتمل التعيين (حتى لزمه التعيين كما في مسألة العبدین) بأن يرددين العبدین ويقول هذا حر أو هذا فيجبره القاضي

نأمل (قوله فيهم) أي في أصحاب أبي بردة (قوله على اختصاص الصلب الخ) فلا يجوز الصلب الا في هذه الحالة لانه لا يجوز في هذه الحالة الا الصلب فيجوز في هذه الحالة غير الصلب أيضاً (قوله فيها) أي في هذه الحالة (قوله بل أثبت) أي أبو حنيفة رحمه الله (قوله وان شاء قتل) أي ابتداء من غير القطع (قوله أو صلب) أي ابتداء (قوله تحتل الاتحاد والتعدد) أما الاول فلان الكل قطع الطريق فلذا يوجد الجزاء وأما الثاني فلا أخذ المال وقتل النفس فلذا يكون الجزاء متعدداً فالقطع لأخذ المال والقتل للقتل وأنت لا يذهب عليك أن شبهة الاتحاد قائمة لان

الحناية تعد من وجه كما قلتم فاعتبار التعدد والاخذ بالحنايتين اقامة الحد مع شبهة فلا يجوز على أنه قد قسمت الاجزبة على أنواع الحناية في الكتاب والسنة فصاير كل نوع من الجزاء مخصوصاً بحناية وكل نوع من الحناية مخصوصاً بنوع من الجزاء ولذا قيل ان الحق مذهب الصاحبين وهو أن جزاء من قتل وأخذ المال الصلب فقط لا غير فتأمل (قوله ليس الجلاء عن الوطن) فانه لا يحصل به المقصود لاحتمال أن يقطع الطريق في أرض أخرى في الصراح جلاء بالفتح والمدازحان وما ن رقتن ويبرون كردن لازم ومتعد (قوله حتى يشوبوا) لا بالقول بل بظهور سيما الصالحين أو يعموتوا كذا في الدر المختار (قوله لجهازها) أي لجاراً و (قوله خاصة) أي لأعلى مذهب الصاحبين رحمه الله (قال انه باطل) مقول قال (قال وذلك) أي الواحد الغير المعين (قوله غير صالحة الخ) فان العنق فرع الرق والرق جزاء الكفر والدابة لا تنصف بالكفر (قوله فبطل الكلام) فلان فوى العبد خاصة لم يعنق عندهما (قوله ان هذا) أي بطلان الكلام (قوله يعنق الخ) فانه مصداق لاحدهما (قوله على ما قلتم) من أن أو اسم للواحد الغير المعين وهو غير محل للعنق (قال حتى لزمه الخ) حتى ههنا في موضع التعليل لاحتمال التعيين

(قوله فلو لم يكن يحتمل الخ) أي فلو لم يكن يحتمل هذا الكلام التعيين لما أجبر القاضي القائل على التعيين فالتعيين أثر حصة الإيجاب فحققت العلاقة (قال أولى الخ) فيصل على الواحد المعين مجازاً إذا عمل بالحقيقة متعذر (قال فجعل الخ) أي جعل اللفظ الذي وضع لحقيقته وهي أولى وألتي وضعت للواحد الغير المعين مجازاً عما يحتمل ذلك اللفظه وهو المعين والعلاقة استلزام الأول الثاني من حيث لزوم البيان وهذا القدر من الاستلزام كافٍ للتجاوز ثم أعلم أنه لو قال المصنف مجازاً لما يحتمله لكان أولى لأنه مجازاً لا مجاز عنه (قوله فجرى) أي أبو حنيفة رحمه الله (قوله فجعله الخ) (٣١٣) يعني أنه إذا قال رجل لعبده

وهو أكبر سنانه هذا
أبني فأبو حنيفة رحمه الله
يقول إن الحقيقة وهو
ثبوت النسب محال فيحمل
هذا القول على المجاز وهو
الحرية ثلاثين أهدار
الكلام (قوله فهما) أي
الصاحبان رحمه الله
تعالى (قوله في ذلك) أي
في قوله لا أكبر سنانه هذا
أبني (قوله ههنا) أي في
قوله لعبده ودابته هذا
أوهذا (قوله ثم) أي قوله
للا أكبر سنانه هذا أبني
(قوله لها) أي لاو (قال
لعموم) ظاهر العبارة يقتضي
أن العموم مدلول أو وبكون
أو مستعارة للعموم وليس
كذلك فإن العموم ليس مدلول
أو بل هو مفاد لها فلا بد من
أن يقال إن اللام في قوله
لعموم ليس صلة لقوله تستعار
بل اللام بمعنى الأجل
والمعنى أنه يستعار أو لمعنى
لأجل إفادة العموم بدليل
خارج كالوقوع تحت النفي
وغيره كذا قيل (قال فتصير
الخ) الفاء للتفسير (قوله

والعمل بالمحتمل أولى من الأهدار جعل ما وضع لحقيقته مجازاً عما يحتمله وإن استحالته حقيقة وهما
ينكران الاستعارة عند استحالة الحكم) أي أبو حنيفة رحمه الله يقول نعم هذا الإيجاب تناول أحدهما
غيرين ولكن على احتمال التعيين حتى لو كانا عبدان تناول أحدهما على احتمال التعيين ببيانه أو بعدم
المزاجية بموت أحدهما وعند التعيين يتعين هذا المعين مراداً من الأصل لأن يقع على صاحبه ثم ينتقل
عنه إليه فلم أنه يتقرر العتق المبهم على المتعين فيجعل العبد المعين مراداً من الأصل في مسئلتنا مجازاً
ويصح الإيجاب هنا باعتبار هذا المجاز حتى لا يبطل الكلام فجعل المجاز خلفاً عن الحقيقة في التكلم وإن
استحالته حقيقة لأن الكلام في نفسه صحيح وله مجاز متعين بطريقه وهو ذكر الكل وإرادة البعض فيتعين
هو كما فصل في الأكبر سنانه وهما جعل المجاز خلفاً عن الحقيقة في الحكم ولم يستعده الإيجاب المبهم هما
للعلم الأصلي فيبطل كافي الأكبر سنانه ولهذا قلنا لو قال هذا حر أو هذا وهدا فانه يعنى الثالث ويخير
في الأولين لأن صدر الكلام تناول أحدهما بأكلمة أو والواو توجب الشركة فيما سبق له الكلام
والكلام سبق لاثبات حرية أحدهما لا لاثبات رقية أحدهما لأن ذلك ثابت قبل كلامه بالعدم الأصلي
فيصير عطفاً على المعتقد من الأولين كقوله أحد كآحر وهذا وقال الفراء يخيران شاء أوقع العتق على
الأول وإن شاء على الثاني والثالث فجعل كأنه قال هذا حر أو هذا إن قلنا العطف للاشتراك في الخبر لا
لإثبات حرية وخبر الأول لا يصلح خبراً له حينئذ لأن الخبر المذكور في كلامه حر وهو لا يصلح خبراً لهذان
بل خبره حران (وتستعار للعموم فتصير معنى واو العطف لا عينيه وذلك إذا كانت في موضع النفي أو في
موضع الإباحة كقوله والله لا كلم فلانا أو فلانا حتى إذا كلم أحدهما بحث ولو كلمهما لم يبحث الأمرة

على التعيين فلو لم يكن يحتمل التعيين لما أجبر عليه (والعمل بالمحتمل أولى من الأهدار) لأن كلام العاقل
البالغ يصح حسب الامكان بالحقيقة أو المجاز (فجعل ما وضع لحقيقته مجازاً عما يحتمله وإن استحالته
حقيقته) فجرى على أصله المذكور في قوله لا أكبر سنانه هذا أبني بجعله مجازاً عما يحتمله بعد استحالة
الحقيقة (وهما ينكران الاستعارة عند استحالة الحكم) فهما جريا أيضاً على أصلهما في ذلك المثال
فيبطل ههنا كما بطل ثم ذكر مجازاً آخر لها فقال (وتستعار للعموم فتصير معنى واو العطف لا عينيه)
يعنى كما أن الواو تدل على إثبات الحكم للعطوف والمعطوف عليه كليهما فكذلك أو فتكون بمعنى الواو
لكن الواو تدل على الاجتماع والشمول وأوتدل على انفراد كل منهما عن الآخر فلا تكون عينيه (وذلك)
أي كونها مستعارة بمعنى الواو (إذا كانت في موضع النفي أو موضع الإباحة) لانها مقترنتان لهذا
المجاز ولا يصار إليه إلا بقرينة (قوله والله لا كلم فلانا أو فلانا حتى إذا كلم أحدهما بحث ولو كلمهما
لم يبحث الأمرة) مثال لوقوعها في موضع النفي والظاهر أن قوله حتى إذا كلم فتفريع لكونها بمعنى الواو
وقوله ولو كلمهما تفريع لعدم كونها عين الواو يعني إذا كانت بمعنى الواو فيم البحث بتكلم أحدهما

وأوتدل الخ) لكنها إذا وقعت في حيز النفي فتوجه النفي إلى واحد غير معين وهذا النفي يستلزم نفي جميع أفراد فلزم العموم وكذا إذا
وقعت أو في موضع الإباحة فانها تقتضي جواز الاجتماع (قوله كل منهما) أي من المعطوف والمعطوف عليه (قوله اليه)
أي إلى المجاز (قال ولو كلمهما) أي معاً على ما سيظهر من بيان الشارح رحمه الله (قوله والظاهر الخ) لأن كون أو بمعنى
واو العطف مدكوراً ولا وعدم كون أو عين الواو مدكوراً ما ينافي الأولى أن يكون التفريع على ذلك مدكوراً أولاً وعلى هذا
مدكوراً ثانياً

ولو حلف لا يكلم أحدا إلا فلانا أو فلانا فله أن يكلمهما) اعلم أن كلمة أو تستعار للعموم بدلالة تفتقر
 به فيصير شيئا أو العطف من حيث أنه ما منفيان وليس بعين الواو من حيث أن كل واحد منهما منفي
 ولو كان كذلك لم يكن كل واحد منهما منفيا على الانفرد بل على الاجتماع كالواو فمن الدليل على ذلك
 إذا استعمل في النفي قال الله تعالى ولا تطع منهم أغما أو كفورا معناه ولا كفورا فاجبهما أطاع يكون مرتكبا
 للنهي ولو قال وكفورا لا يكون مرتكبا للنهي بطاعة أحدهما ما لم يطعهما وقيل لا ثم عتبة والكفور
 الوليد لان عتبة كان ركا بالآثم وكان الوليد غالبا في الكفر ولو قال والله لا أكلم فلانا أو فلانا يحنث إذا
 كلم أحدهما بخلاف ما لو قال فلانا أو فلانا فانه لا يحنث ما لم يكلمهما لان الواو والعطف على سبيل الشركة
 والجمع دون الأفراد بخلاف أو ولو كلمهما لم يحنث المرأة لان اليمين واحدة فلا يحنث المرأة ولا خياره
 في ذلك أي في تعيين أحدهما لان الكل صار منفيا ولو بقي أو على حقيقته لوجب التحجير لانه يكون
 أحدهما منفيا فيكون له ولاية تعيين أحدهما كما لو كان في الأثبات بان قال هذا حرم وهذا أو لو قال لأقرب
 فلانة أو فلانة يصير موليا منهم ما حتى لومضت المدة بانتاجيها ولو بقي على حقيقته لبانت أحدهما لانه
 يكون موليا عن أحدهما وانما كان النفي دليلا على العموم لأن أو لما تناول أحدهما المذكورين كان
 كالشركة وهي في النفي تم إلا أنه أوجب عموم الأفراد لان أصله أن يتناول أحدهما ومن الدليل أيضا
 استعماله في موضع الإباحة فبصير عام لان الإباحة دليل العموم لان الإطلاق ورفع القيد وعند ارتفاعه
 تثبت الإباحة بطريق العموم ألا ترى أنه لو أذن لعبده في نوع بصير ما دون في الأنواع لان الأذن رفع
 القيد قال الله تعالى ولا يبدن زينتهن إلا بعولتهن الآية والمراد به العموم لانه موضع الإباحة ويقال
 جالس الفقهاء أو المحدثين أي أحدهما أو كليهما ان شئت وفرق ما بين التحجير والإباحة أن له الجمع بينهما
 في الإباحة وليس له ذلك في التحجير وانما يعرف الإباحة من التحجير بحال تدل على ذلك وعلى هذا قلنا إذا
 قال لا أكلم أحدا إلا فلانا أو فلانا فله أن يكلمهما من غير حنث لانه موضع الإباحة لان الاستثناء من
 الخطر إباحة فصارع ما بهذه الدلالة ولو قال لأقرب يكن إلا فلانة أو فلانة لا يكون موليا منهم ما حتى لا يحنث
 ان قربهما ولا يقع الفرق بينهما وبينهما بعض المدة قبل القربان وقالوا نحن قال قد برئ فلان من كل حق
 لي قبله إلا دراهم أو دنانير لانه يدعي المالكين لانه استثنى من الخطر لانه بهذا الإبراء حرم على نفسه الدعوى
 والخصومة فيكون الاستثناء منه استثناء من الخطر معنى فيكون إباحة فيكون عاما وقال محمد بكل قليل
 أو كثير على معنى الإباحة أي بكل شيء منه قليلا كان أو كثيرا وكذلك داخل فيها وأخرج أي داخل كان
 أو خارجا فيدخل الكل لانه موضع الإباحة لان قبل البيع يحرم التصرف فيه ويحل به ويجوز الواو
 فيهما وقال بعضهم لا يجوز أو بل ينبغي أن يكون بالواو لانه لو ذكر أو يكون الثابت أحدهما أما القليل
 أيهما كان إذ لو لم تكن بمعنى الواو لم يحنث الا بتكلم أحدهما فإذا تكلم بأحدهما ارتفع اليمين وحنث به ثم
 بتكلم آخر لم يتعلق حكم الحنث وإذا لم تكن عين الواو فلو كلمها جميعا لم يحنث المرأة ولم يجب عليه إلا
 كفارة يمين واحدة أذهنت حرمة اسم الله تعالى لم يوجد المرأة واحدة ولو كانت عين الواو لصارت بمنزلة اليمينين
 فتجب الكفارة لكل واحد منهما على حدة وقيل التفريع على العكس يعني أن قوله حتى إذا كلم أحدهما
 يحنث تفريع على عدم كونها عين الواو لانها لو كانت عين الواو لم يحنث الا بتكلم المجموع من حيث
 المجموع فيتوقف الحنث على أن يتكلم بكليهما فلا يحنث بمجرد تكلم أحدهما فإذا لم تكن عين الواو يحنث
 بتكلم أيهما كان وان قوله ولو كلمهما لم يحنث المرأة واحدة تفريع على كونها بمعنى الواو إذ لو تكلم في
 هذا المقام بالواو لم يحنث المرأة ولم يجب الا كفارة واحدة وان كلمها جميعا فكذلك أو (ولو حلف
 لا يكلم أحدا إلا فلانا أو فلانا فله أن يكلمهما) مثال لوقوعها في موضع الإباحة لان الاستثناء من الخطر

(قوله لم يحنث) فان أو لاحد
 الامر بن (قوله ارتفع اليمين
 الخ) ولما كانت أو بمعنى
 الواو فلا يرتفع الحنث بتكلم
 أحدهما بل بيم الحنث
 (قوله وإذا لم تكن) أي أو
 (قوله لم يحنث) أي لم يعد
 حائثا المرأة (قوله بمنزلة
 اليمينين) الاولى على عدم
 تكلم هذا والثانية على
 عدم تكلم ذلك (قوله
 فتجب الخ) أي في صورة
 التكلم بهما جميعا (قوله
 وقيل) القائل صاحب
 الدائر (قوله تفريع على
 عدم كونها عين الواو)
 وما في مسير الدائر من أن
 قول المصنف حتى إذا كلم
 أحدهما يحنث تفريع
 على كونها بمعنى الواو فسطط
 وقلب لمطلب صاحب الدائر
 فتأمل فيه (قوله وان قوله
 الخ) معطوف على قوله
 ان قوله الخ (قوله لم يحنث
 المرأة) اذ تعدد الحنث
 انما يكون بتعدد هتك
 حرمة اسم الله تعالى ولم يوجد
 المرأة (قوله وان كلمها الخ)
 كلمة ان وصلية (قوله من
 الخطر) أي المنع

(قوله مجاز الخ) لان اخراج الرجلين من البين يقتضي اباحة التكلم بهما (قوله ولم يذكر) أي المصنف (قوله وقيل)
 القائل صاحب التحقيق (قوله ثمرة) أي ثمرة عدم كون أو عين الواو (قوله وهذا) أي افادة أو اباحة الجمع والواو لوجوب
 الجمع غير معروف بين الناس انما قال به الخواص كعبد القاهر وغيره (قوله مشهور) قال في التوضيح ان التخيير منع الجمع
 فالمراد فيه أحدهما فلا يملك الجمع بينهما والاباحة منع التخيير والاباحة تكون من
 خارج بدلالة الحال أو المقال فتدبر (قال ويحتمل) أي (٢١٥) الكلام (قوله أو مثبتا ومنفيا الخ)

ففيه أن تعذر العطف
 باختلاف الكلامين نفيًا
 وإثباتًا ممنوع الأثر إلى
 قولنا ما رأيت عمر الدكن
 رأيت بشرًا وإلى قوله تعالى
 (الذين آمنوا ولم يلبسوا
 ألباسهم بظلم الخ) لأن يقال
 ان السرد ان اختلاف
 الفعلين نفيًا وإثباتًا منع
 اختلاف فاعليهما ومفعوليهما
 يمنع العطف باو وان جاز
 العطف حيث شذباو او ولكن
 اذ لامعنى لقولنا جاءني
 زيد أو ما جاءني عمرو كذا
 قيل تدبر (قوله ويعنعه) أي
 يمنع العطف (قوله) أي
 لاول الكلام (قوله فيما
 بعدها) أي يصلح ما بعدها وان
 يكون غاية لاول الكلام
 (قوله عن معناها) أي
 العطف (قوله كما ان
 أحدا الخ) الغرض منه
 بيان العلاقة بين المعنى
 الحقيقي لاو أي أحد الشئين
 وبين المعنى المجازي أي
 الغاية (قوله كما ان حكم
 الخ) الغرض منه بيان

أو الكثير وأما الخارج أو الداخل ولكننا نقول هو موضع الاباحة فصار أو بمعنى الواو وكذلك أواذا
 دخل في الفعل أفضى إلى الشك في قوله فعلت كذا وكذا وان دخل في الابتداء أوجب التخيير
 كقوله والله لا أدخل هذه الدار اليوم وألا أدخل هذه فأي الدارين دخل بر في عينه لأن أو ذكر في
 موضع الإثبات فيقتضي التخيير في شرط السبر وان لم يدخل واحدة منهما في اليوم حثفتا شرط
 البر وهو دخول أحدهما ولو قال والله لا أدخل هذه الدار وألا أدخل هذه الدار فأي الدارين دخل
 حثفت في عينه لأنه ذكر في موضع النفي فكان بمعنى ولا ولو عطف بالواو أعاد حرف النفي لكان الجواب
 ما قلنا كذا هنا وقول غير الاسلام انه الخيار بعد هذه المسئلة مشكل لو صرفنا إلى المسئلتين لأن الخيار
 ثابت في المسئلة الأولى بأن تعين للبر دخول أحدهما فعلا لا قولاً على ما قررنا في المسئلة الثانية لأنه في
 موضع النفي وقد ذكرنا قبل هذا بعشرين سطرا انه لا خيار له في ذلك وصرفه إلى المسئلة الأولى حسب
 على ما زعم البعض بنوعه اللفظ (وتستعار لعني حتى أو الآن اذا فسد العطف لاختلاف الكلام
 ويحتمل ضرب الغاية كقوله تعالى ليس لك من الأمر شيء أو يتوب عليهم) أي حتى يتوب عليهم أو الآن

اباحة وإطلاق والتفريع في قوله أنه أن يكلمهما تفريع على كونها بمعنى الواو أو أن تكون تكلم ههنا بالواو وإجاز
 له التكلم بهما فكذا في أو ولم تكن بمعنى الواو لا يحل التكلم الا من واحد فإذا كلم أحدهما انحلت البين
 ثم اذا تكلم بالآخر تجب الكفارة ولم يذكر ههنا ثمرة عدم كونها عين الواو وقيل تظهر ثمرة في قوله
 جالس الفقهاء أو احدثين فإنه ان تكلم بالواو وتجب عليه مجالستهما وان تكلم بأو تباح له مجالستهما فأو
 تفيد اباحة الجمع والواو تجب عليه وهذا مما لا يعرف والفرق بين الاباحة والتخيير على طريق العربية
 والاصوليين مشهور ثم ذكر مجاز آخر لا فقال (وتستعار لعني حتى أو الآن اذا فسد العطف لاختلاف
 الكلام ويحتمل ضرب الغاية) يعني الاصل في أو أن تكون للعطف فاذا لم يستقم العطف بأن يختلف
 الكلامان اسماء وفعلاً أو ماضياً ومضارعاً أو مثبتاً ومنفياً أو شيئاً آخر يشترش العطف ويعنعه ويكون
 أول الكلام متممًا بحيث تضرب له غاية فيما بعدها فيشذت تستعار كلمة أو بمعنى حتى أو الآن فعدم
 استقامة العطف باختلاف الكلامين يكفي لنزوح أو عن معناها ولكن كون السابق متممًا بحيث
 يحتمل ضرب الغاية فيما بعدها شرط لكونها بمعنى حتى أو الآن لأن حتى للغاية ينتهي بها المعنى كما أن
 أحد الشئين في أو ينتهي بوجود الآخر والآن استثناء في الواقع حكمه بخلافه ما سبق في الاحكام
 كما أن حكم المعطوف باو يخالف حكم المعطوف عليه بوجود أحدهما فقط فيتحقق بين أو وبين كل
 من حتى والآن مناسبة يجوز استعارتهما لهما لكن الفرق بين حتى والآن أن حتى نجح بمعنى العطف
 أيضاً دون الآن وأن كون الثاني جزء من الاول عنده شرط في حتى دون الآن وسيجيء بتحقيقه في بحث
 حتى (كقوله تعالى ليس لك من الأمر شيء أو يتوب عليهم أو يعذبهم) فان قوله أو يتوب لا يصلح أن يكون

المناسبة بين المعنى الحقيقي لاو والمعنى المجازي وهو ههنا الاستثناء (قوله استعارتهما لهما) أي استعارة أو وحتى والآن (قوله
 وان الخ) معطوف على قوله ان حتى الخ (قوله الثاني) أي المعطوف (قوله جزء من الاول) أي المعطوف عليه حقيقة كما في أكلت
 السمكة حتى رأسها أو كالجزء بالاختلاط كما في ضرب بنى السادات حتى عييدهم (قوله عنده) أي عند الامام عبد القاهر وبكفي
 ذكر المراجع حكما وقد رأيت بخط السارح أو عنده ولعل المعنى أن كون المعطوف جزء من المعطوف عليه أو عنده أي فربما من الجزء
 شرط الخ فتمامه فيه

(قوله لعدم اتساق النظم) لاختلاف المعطوف والمعطوف عليه مضارعاً وماضياً ولقائل أن يقول إنه إذا كان المعطوف من الماضي
الاختبار عن الماضي ومن المضارع الاخبار عن المستقبل فمعطوف المضارع على الماضي حسن تأمل (قوله ولا على قوله الخ) لاختلاف
المعطوف والمعطوف عليه فعلاً واسماً وأنت لا يذهب عليك أنه يجوز أن يعطف على الامر أو على شيء باضمارة أن والمعنى ليس لك من
الامر أو التوبة عليهم أو تعذيبهم شيء أو المعنى ليس لك من الامر شيء أو التوبة عليهم أو التعذيب عليهم كذا قال البيضاوي وهذا عطف
الاسم على الاسم لا عطف الفعل على الاسم (٣١٦) فان قلت ان الشارح لا يدعي أن العطف متعبر بل يدعي عدم الصلاح ولا ريب

قال القراء ان أو هنا بمعنى حتى وقال ابن عيسى بمعنى الآن لانه لا يحسن أن تعطف على شيء أو على ليس
لانه يصير عطف الفعل على الاسم أو المضارع على الماضي فسقطت حقيقة واستعير لما يحتمله وهو
الغاية لان أو لما كان لأحد المذكرين كان احتمال كل واحد منهما متناهياً بتعيين صاحبه فشا به
الغاية من هذا الوجه فاستعير الغاية والكلام يحتمله لان في الامر يحتمل الامتداد فجعل أو يتوب عليهم
في معنى الغاية كقولك لا أفارقك أو تقضيني حتى أي حتى تقضيني حتى أو الآن تقضيني حتى فمعنى
الآية على هذا ليس لك من أمرهم شيء الآن يتوب الله عليهم فتفرح بحالهم أو يعذبهم فتنتفي من
ولقائل أن يقول العدول عن الحقيقة عند تعذر الحل عليهم ما لم يتعذر لأنك تقدر أن تعطف
قوله أو يتوب عليهم على ما قبله أي يكبتهم ويجعل قوله ليس لك من الامر شيء اعتراضاً والمعنى ان الله
تعالى مالك أمرهم فاما أن يهلكهم أو يهزمهم أو يتوب عليهم ان أسألو أو يعذبهم ان أصروا على
الكفر وليس لك من أمرهم شيء انما أنت عبد مبعوث لئلا تذرهم أو تنصب يتوب باضمارة أن ويجعل أن
يتوب في حكم اسم معطوف أو على الامر أي ليس لك من أمرهم شيء أو من التوبة عليهم أو من تعذيبهم
وعلى هذا قال مجدي الجامع لو قال والله لا أدخل هذه الدار أو أدخل هذه الدار الاخرى أن معناه حتى
أدخل هذه لانه لا ازدواج بين النفي والاثبات فتركت الحقيقة وحملت على الغاية مجازاً لان الغاية صالحة
لان أول الكلام حظر يحتمل الامتداد فيلحق به ذكر الغاية فان دخل الاولى أو لا حلت وان دخل
الثانية أو لا بر في عينه حتى اذا دخل الاولى بعد ذلك لا يحل لان الدخول في الاخرى غاية ليمسه فاذا
دخلها انتهت المبين فاما اذا لم يدخلها حتى دخل الاولى حلت لوجود شرط الحلت في حال بقاء المبين

في أن هذا العطف لا يصلح
لان اضمارة ليس بحسن
قلت ان جعل أو بمعنى حتى
مجازاً والمجاز أيضاً ليس بحسن
ويمكن أن يقال انه من ههنا
ثبت أن المجاز والعطف
على الامر أو الشيء مساويان
فالبعض اختاروا هذا
والبعض اختاروا ذلك
والأرجح تأمل (قوله من
أمر الكفار) ايماء الى أن
اللام في قوله من الامر
عوض عن المضاف اليه
(قوله يتوب الله) في الصراح
تاب الله عليه أي وفقه
للتوبة (قوله أو يعذبهم)
معطوف على قوله يتوب
الله تعالى (قوله وروى
الخ) كما في بعض حواشي
تفسير البيضاوي (قوله أن
يدعوا عليهم) أي دعاء بشر
(قوله لما شج) في الصراح
شج سرشكن ويقال شجت
السفينة البحر أي شقته
وفي الدر المختار وتخص
الشجة بما يكون بالوجه
والرأس لغة وما يكون
بغيرها يسمى جراحة (قوله

معطوفاً على قوله ليس لك لعدم اتساق النظم ولا على قوله الامر أو شيء وهو ظاهر ولكنه يصلح قوله ليس لك
أن يمتد الى غاية التوبة أو التعذيب فيكون أو بمعنى حتى أو الآن فيكون المعنى ليس لك من أمر الكفار شيء
في دعاء الشر أو طلب الشفاعة حتى يتوب الله تعالى عليهم فانه حينئذ يكون لك طلب الشفاعة
أو يعذبهم فيكون لك الدعاء بالشر وروى أن النبي عليه السلام استأذن الله أن يدعو عليهم فنزلت وقيل
انه لما شج وجهه عليه السلام يوم أحد سأله أصحابه أن يدعو عليهم فقال عليه السلام ما بعثني الله
لعمالي ولكن بعثني داعياً اللهم اهد قومي فانهم لا يعلمون فنزلت ونهى الله عن الدعاء عليهم أو سؤال الهداية
لهم وهذا ما جرى عليه الاصوليون وقد ذكر صاحب الكشاف أن قوله أو يتوب عليهم معطوف على
قوله لا يقطع طرفاً من الذين كفروا أو يكبتهم وقوله ليس لك من الامر شيء جملة معترضة بينهما والمعنى ان
الله مالك أمرهم فاما أن يهلكهم أو يهزمهم أو يتوب عليهم ان أسألو أو يعذبهم ان أصروا على
الكفر وليس لك من أمرهم شيء انما أنت عبد مبعوث لئلا تذرهم فنظر الاصوليون انما هو في مجر قوله

يوم أحد) بضم الالف والحاء جبل يقرب المدينة فيه واقعة عظيمة (قوله فنزلت) في التفسير الكبير وروى
أن عتبة شج وجهه وكسر ربا عيته فجعل يمسح الدم عن وجهه وسالم مولى أبي حذيفة يغسل عن وجهه الدم وهو يقول كيف يقطع قوم
خضبو أنبيهم بالدم وهو يدعوهم الى رحمتهم ثم أراد أن يدعو عليهم فنزلت هذه الآية انتهت وهكذا روى ابن جرير عن قتادة كذا في الدر
المستور (قوله معطوف على قوله لا يقطع الخ) لابل على قوله بقطع ونعام الآية (وما النصر الا من عند الله العزيز الحكيم ليقطع طرفاً من
الذين كفروا أو يكبتهم فينقلبوا خائبين ليس لك من الامر شيء أو يتوب عليهم أو يعذبهم فانهم ظالمون) في الصراح كبت خوار كردن
وبررى ودرافكندن والمراد من الكبت الهزيمة (قوله بينهما) أي بين المعطوف عليه والمعطوف

(قوله منعوا العطف) أى منعوا عطف قوله أو يتوب الخ على قوله ليس لك الخ (قوله فكلا الأمرين صحيح) وأنت لا يذهب عليك أن قوله تعالى ليقطع الخ قوله تعالى حائسين حال وقعة بدر كما عليه المفسرون فإن فيها قتل طائفة من الكفار وكتب طائفة منهم وقوله تعالى ليس لك الخ نزلت في وقعة أحد كما قد مر آنفاً والوقعتان مختلفتان فكيف يصح عطف ما في قصة على ما في قصة أخرى فإذ كرم صاحب الكشف من أن قوله تعالى أو يتوب الخ معطوف على قوله تعالى ليقطع الخ ليس بمقرون بالصفة كذا قيل فتأمل (قال كالى) أى كما أن فى معنى الغاية (قوله كما فى قوله تعالى هي) أى ليلة القدر (٣١٧) (قوله فالأكثر) أى الأكثرون

من أهل النحر ومنهم جار الله وابن الحاجب كذا قال الرضى وبعضهم مالوا الى عدم الدخول مطلقاً ونقل عن المبرد أنه ان كان ما بعد حتى جزأ لما قبلها دخل والا لا (قوله فيما قبلها) أى فى حكم ما قبلها (قال وتستعمل الخ) هذا الاستعمال مجازى كقولنا

جاءنى القوم حتى زبدان قلت يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز أى الغاية والعطف قلت ان حتى مستعمله فى العطف مجازاً لكنه لما كان دخولها بمقتضى استعمالهم على الأفضل أو الأرذل فجاز معنى الغاية أيضاً بلا ارادة والممتنع

انما هو لزوم الجمع بين الحقيقة والمجاز فى الارادة كما مر (قال استنت) فى الصراح استنتان برجستن (قوله الفصل الخ) ايماء الى أن الفصل بالكسر ههنا ليس بمعنى باز كردن كودك از شير (أى رجوع الولد من الحليب فرح الله زكى) بل هو جمع فصل ولما

(وحتى للغاية كالى) اعلم ان حتى للغاية فى أصل الوضع وهو المعنى الخاص الذى وضعت له ولا يسقط ذلك عنها الا مجازاً كما اذا استعمل العطف المحض بان قال ان لم أنك حتى أنغدى عندك فإنه يبطل معنى الغاية ثم كما سيجى ان شاء الله تعالى والغاية ما ينهى اليه الشئ أى يمتد اليه ويقتصر عليه فاصلها كالمعنى الغاية وخلصها لذلك فيها كالى قال الله تعالى حتى مطلع الفجر وان افترقا باعتبار أن مجرور حتى يجب أن يكون آخر جزء من الشئ أو ما يلا فى آخر جزء منه فقولك أكلت السمكة حتى رأسها وفت البارحة حتى الصباح ولا تقول حتى نصفها أو ثلثها كما تقول الى نصفها وإلى ثلثها لان ذلك ليس بمشروط فى مجرور الى الأثر الى قوله تعالى وأيديكم الى المرافق فالمرافق ليست بأخر جزء من الأيدي ولا بعلاقية للجزء الآخر وأن يدخل ما بعد حتى فيما قبلها فالرأس قد أكل والصباح قد نيم بخلاف الى فإنه لا يشترط فى مجرور هذا فكيف يجوز أن تقول أكلت السمكة الى رأسها ويكون الرأس غير مأكل وذو ذهاب بعضهم الى أنه يجوز أن يقال أكلت السمكة حتى رأسها على أن الأكل قد انقطع عند الرأس وقول نحر الاسلام وتقول أكلت السمكة حتى رأسها أى الى رأسها فإنه بقى أى بقى الرأس غير مأكل محمول على قول هؤلاء وعلى أنه استعمل حتى بمعنى الى حيث فسر حتى بالى والله أعلم (وتستعمل للعطف مع قيام معنى الغاية كقولهم استنت الفصل حتى القرعى) اعلم أن حتى تستعمل للعطف لمسايسة بين العطف والغاية وهو التعاقب فالمعطوف يعقب المعطوف عليه وكذا الغاية تعقب المغيا ولكن مع قيام معنى الغاية تقول جاءنى القوم حتى زيد ورأيت القوم حتى زيدا فزيداً ما أفضلهم وأما أرذلهم فيصلح غاية أى جاء القوم حتى أفضلهم فإنه جاء أيضاً مع أنه لا يتوقع مجيئه لكونه أفضلهم أو حتى أرذلهم فإنه جاء أيضاً مع أنه لا يتوقع مجيئه لكونه أرذلهم ولما كان فيه معنى الغاية كانت حقيقة فاصرة وهذا لان زيداً لما كان داخلاً فى الجحى كان فيه معنى العطف اذ لو كانت

ليس لك من الأمر شئ حتى منعوا العطف عليه ولم يلتفتوا الى ما سبق فكلا الأمرين صحيح كما ترى (وحتى للغاية كالى) يعنى أن حتى وان عدت ههنا فى حروف العطف لكن الأصل فيها معنى الغاية كالى بأن يكون ما بعد مجازاً لما قبلها كما فى أكلت السمكة حتى رأسها وغير جزء كما فى قوله تعالى هي حتى مطلع الفجر وأما عند الاطلاق وعدم القرينة فالأكثر على أن ما بعد هذا دخل فيما قبلها وسيأتى تفصيل الى فى موضعها (وتستعمل للعطف مع قيام معنى الغاية) بمناسبة أن المعطوف يعقب المعطوف عليه فى الذكرو والحكم كما أن الغاية تعقب المغيا (كقولهم استنت الفصل حتى القرعى) الفصل جمع فصل وهو ولد الناقة والاستنتان أن يرفع يديه ويظهرهما معاً فى حالة العدو والقرعى جمع قريع وهو الفصل الذى له بشر أبيض للداء فهو معطوف على الفصل مع قيام معنى الغاية لأنه كان أرذل من الفصل لا يتوقع الاستنتان منها وهذا مثل يضرب لمن يتكلم مع من لا ينبغي أن يتكلم بين يديه لعل وقدره

(٣٨ - كشف الاسرار اول) كان الفصل مشتركين المعنيين كما فى الصراح فصل ديوار درون حصار و شتر بجه از مادر جدا شده (قوله ديوار رأى الجدار قوله درون حصار أى فى الحصار قوله شتر بجه أى فرع البعير قوله از مادر الخ أى افتراق فرع البعير من أمه فرع الله زكى) انتهى رفع الشارح الاشتباه فقال وهو الخ أى الفصل (قوله ويظهرهما الخ) فى الصراح طرح انداختن والعدو دوديدن خواستن (قوله جمع قريع) كالمريض جمع مريض والبشر يفتحون روى پوست مردم فى الصراح قريع شتر كره آبله برآمد والداء بيمارى كذا فى منتهى الارب (قوله لا يتوقع الخ) أى لا يتوقع الاستنتان من القرعى فالمعنى استنت الفصل وانتهى الاستنتان الى القرعى حتى استنت القرعى أيضاً (قوله أن يتكلم) أى المتكلم (قوله بين يديه لعل وقدره) الضمير ان يرجعان الى من فى قوله مع من

(قوله أي إذا دخل حتى على الأسماء) (قوله أي بيان الخ) لما كان خلو قول المصنف أن تجعل الخ على المواضع غير صحيح سواء أخذنا الموضوع ظرفاً زمانياً أو مكانياً ومصدره إمياً قدّر الشارح رحمه الله لفظ البيان فقال أي بيان الخ ليصح الجمل والمعنى أن ما مر من كون حتى للعطف مع قيام الغاية معنى انما هو في الأسماء وأما في الأفعال فبيان مواضع استعمال حتى أن تجعل الخ والمراد بالأفعال الأفعال ظاهراً وان كانت أسماء (٣١٨) حقيقة لتكون أن مقدرة وهي تجعل الفعل بتأويل الاسم (قال أو غاية الخ)

لكمال معنى الغاية لم يكن زيد داخل في الجحى لأن حكم ما بعدهما بخلاف ما قبلها ومن حيث أن محيى القوم ينتهي بمحيى فيه معنى الغاية ونظير الازدول قولهم استنتت الفصال حتى القرعى هذا مثل يضرب لمن يتكلم مع من لا ينبغي له أن يتكلم بين يديه لجلالة قدره وعظمة شأنه والقرعى جمع قريع كالجرى جمع جريح وهو الذي به قرع وهوداء والاستناتن العدو من المرح ونظير الأفضل مات الناس حتى الانبياء وعلى هذا أكلت السمكة حتى رأسها بالنصب فهو للعطف أي أكلت رأسها أيضاً وقد تدخل على جملة مبتدأة على مثال واوالعطف اذا استعمل لعطف الجمل وهي غاية مع ذلك فان كان خبراً مبتدأ وهو ما دخل عليه حتى مذكوراً فهو خبره كقولك ضربت القوم حتى زيد غضبان فهذه جملة مبتدأة هي غاية والا فيجب اثباته من جنس ما قبله كقولك أكلت السمكة حتى رأسها فالخبر هنا غير مذكور فيجب اثباته من جنس ما تقدم على احتمال أن يكون هو الا كل أو غيره ولكنه اخبار بأن رأسها ما كور أيضاً أي حتى رأسها ما كور أو ما كور غيرى (ومواضعها في الأفعال أن تجعل غاية بمعنى إلى أو غاية هي جملة مبتدأة وعلامة الغاية أن يحتمل الصدر الامتداد وأن يصلح الاستدلال على الانتهاء) أي على انتهاء الصدر (فان لم يستقم فللمجازاة بمعنى لأم كى) وعدم الاستقامة ما بعدهما بان لا يحتمل الصدر الامتداد ولا يصلح الاستدلال على الانتهاء أو بعدم أحدهما وانما يحتمل على المجازاة اذا صلح الصدر سبباً لما بعده وصلح الاستدلال على الانتهاء أو بعدم أحدهما وهذا نظير قسم العطف من الأسماء فان حتى للغاية في الأسماء فان تعذرت الغاية جعل مستعاراً للعطف مع قيام معنى الغاية فكذلك هنا اذا تعذر اعتبار معنى الغاية المحضة بصار إلى المجازاة مع قيام معنى الغاية لان السبب ينتهي بجزائه كالغاية ينتهي بالغاية والدليل على ما ذكرنا قوله تعالى (حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون) أي عن يد موالية غير متمنعة أو حتى يعطوها عن يد إلى يد نقداً غير رئيسية لا مبعوثاً على يد ولكن عن يد المعطى إلى يد الآخذ هذا اذا أريد يد المعطى وان أريد بالآخذ فغناه حتى يعطوها عن انعام عليهم لان قبول الجزية منهم انعام عليهم حيث تركوا وأراحهم لهم وهم صاغرون أي يؤخذ منهم على الصغار والذل

وهذا كله في الأسماء (ومواضعها في الأفعال) أي بيان مواضع استعمال كلمة حتى في الأفعال (أن تجعل غاية بمعنى إلى أو غاية هي جملة مبتدأة) فالاول كقوله سرت حتى أدخلها فان حتى مع ما بعدها متعلق بقوله سرت فيكون من أجزاء أول الكلام كالدخول الى كان كذلك والثاني كقوله خرجت النساء حتى خرجت هندا فان هذه جملة مبتدأة غير متعلقة بما قبلها وليس لها محل من الاعراب كما كان للاول (وعلمة الغاية أن يحتمل الصدر الامتداد وأن يصلح الاستدلال على الانتهاء) كالسير يحتمل الامتداد الى مدة مديدة والدخول يصلح للانتهاء اليه وهكذا خروج النساء جملة يصلح أن يمتد الى خروج هندا لانها تكون أعلى منهن أو خادمة لهن وهو يصلح للانتهاء اليه فان وجد الشرطان معاً تكون حتى للغاية في الفعل (فان لم تستقم فللمجازاة بمعنى لأم كى) أي فان عدم الشرطان جميعاً أو أحدهما فتكون حينئذ بمعنى لأم كى لاجل السببية فيكون الاول سبباً والثاني مسبباً للناسبة بين الغاية والمجازاة لان الفعل

معنى الكلام أن تجعل غاية بمعنى إلى من غير أن تجعل جملة مبتدأة أو غاية هي جملة مبتدأة فتحقق التقابل بين القسمين فلا يرد أنه تحققت الغاية في القسمين فكيف يكون الثاني قسماً الاول (قوله) كما لو دخل الى أي مكان حتى (قوله وليس لها) أي حتى خرجت هندا (قوله الاول) أي لقوله حتى أدخلها في المثال الاول (قال الصدر) أي صدر الكلام (قال الآخر) بكسر الخاء أي آخر الكلام (قال دلالة) أي بحسب الواقع أو بحسب اعتبار المتكلم كقولنا مات الناس حتى الانبياء (قوله كالسير) أي في قوله سرت حتى أدخلها (قوله لانتهاء السير) أي لانتهاء السير الى الدخول (قوله خروج النساء) أي في قوله خرجت النساء حتى خرجت هندا (قوله لانها) أي لان هندا (قوله وهو الخ) أي خروج هندا يصلح لانتهاء خروج النساء الى خروج هندا (قوله فان عدم الشرطان) أي احتمال

الصدر للامتداد وصلاحيته الاستدلال على الانتهاء (قوله لان الفعل الخ) يعني أن الفعل الذي هو السبب ينتهي بوجود ينتهي الجزاء والمسبب كما ينتهي المغيا بوجود الغاية وأورد عليه أن حتى في قولنا أملت حتى أدخل الجنة بمعنى كى مع أنه ان أريد بالاسلام احدائه فهو غير متمد وان أريد به الثبات عليه فهو لا ينتهي بوجود الغاية وهي دخول الجنة بل الاسلام حين دخول الجنة يكون أقوى فالاصوب أن يقال في وجهه المناسبة بين الغاية والجزاء أن جزء الشيء ومسببه يكون مقصوداً منه بمنزلة الغاية من المغيا كذا في التلويح

(قوله أي ان تعذرت السببية) بان لم يصلح الصدر سببا للثاني (قوله مجازا) فان المعطوف يعقب المعطوف عليه كما أن الغاية تعقب المغيا فتكون حتى بمعنى الفاء أو ثم (قوله اخترعها الفقهاء الخ) لان سماع (٢١٩) الجزئيات بعد تحقق العلاقة

ليس بشرط في المجاز أو ورود بعض محشى التلويح أنه اذا لم يكن حتى في لغة العرب والعرف مستعملة في العطف المحض فلا وجه لجعل الفقهاء باباها مستعارة للعطف المحض وتفريع الاحكام الشرعية على هذه الاستعارة ويمكن أن يقال ان الامام محمد بن الحسن صاحب الزيارات ممن يؤخذ منه اللغة فكفى قوله سمعا وأن يقال ان الفقهاء الكرام يتقدمون على النحاة في أخذ المعاني من قوال الالفاظ فلا عبرة لهم كذا قال ببحر العلوم رحمه الله (قال حتى تصيح) في الصراح صياح آواز صيحة صيح أو أركردن (قوله ممتدا) أي بتعدد الامثال (قوله يصلح انتهاءه) أي للضرب وهذا يومئ إلى أن المغيا هو الضرب والصياح غاية له وليس المغيا النفي أي عدم الضرب فخافى التنوير بس شرط كعدم ضربت ممتدا أو أراست الخ (أي ممتدا إلى الصياح) من زلات القلم (قوله لهيجان الخ) دليل لكون الصياح صالحا لكونه نهاية الضرب في الصراح هيجان برانكيجته شدة والرجة رقة الملب (قوله يحث) أي صار عبده حرا للوجود

وهو أن يأتي بها بنفسه ما شيا وبسلها قائما والتسل جالس وأن تتلثل لتسله ويؤخذ بتليبيه ويقال له آذ الجزية ياذمي ويزج في فقاء وحتى تغسلوا وحتى تستأنسوا أي تستأنذوا لغي في هذه الآية الغاية لان الصدر يحتمل الامتداد اذ القتال مما يعتد به قال فانتله شهرا وفي غيره صدر الكلام نفي فيكون ممتدا والاخر يصلح دليلا على الانتهاء فان اعطاء الجزية أحد ما ينتهي به القتال لان المبيع للقتل كسر الحارب لانفس الكفر حتى لا يقتل النساء والرهبان وقبول الجزية آية ترك الحراب فكان دليلا على انتهاء القتال وكذا الاغتسال والاستئذان ينهيان المنع عن الدخول في مكان الصلاة وفي بيوت الغير لان المنع في الاول للنجاسة والاغتسال بزلها وفي الثاني لحق الغير فيسقط باذنه وفي قوله تعالى وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة للمجازاة بمعنى لام كي أي كي لا تكون فتنة فالصدر وهو القتال وان كان يقبل الامتداد ولكن الآخر لا يصلح دليلا على الانتهاء لان الفتنة هي الشرك فعدم الفتنة يكون مطلوبا فلا يكون منها للقتال بل يكون داعيا اليه فحمل على المجازاة بمعنى لام كي لان الصدر وهو القتال يصلح سببا لان لا تكون فتنة ويكون الدين لله والآخر وهو قوله تعالى حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله يصلح جزاء وقوله تعالى وزلزلوا حتى يقول الرسول بالانصب يحتمل أن يكون بمعنى الغاية يعني حر كوايا أنواع السلايا والشدائد إلى أن يقول الرسول أي إلى الغاية التي يقول الرسول والذين آمنوا معه متى نصر الله أي بلغهم الصبح ولم يبق لهم صبر حتى قالوا ذلك فعلى هذا لا يكون فعلهم وهو التزلزل سببا لمقالة الرسول وينتهي فعلهم عند مقالة الرسول على ما هو موضوع الغايات انها أعلام لانتهاء المغيا من غير أثر للغاية في المغيا انتهى حديثه إلى المهدود والمغيا ولا يضاف إليه وجودا أو وجوبا ويحتمل أن يكون بمعنى لام كي أي وزلزلوا لكي يقول الرسول فعلى هذا يكون فعلهم سببا لمقالة الرسول ومقالة الرسول تصلح جزاء لفعلهم وهذا لا يوجب انتهاء فعلهم عقالة الرسول وقرئ حتى يقول بالرفع على انه في معنى الحال كقولك شربت الابل حتى يجي البعير يجز بظنه لأنها حال ماضية محكية كذا في الكشف وكذا في عين المعاني حتى يقول بالرفع نافع وحتى حرف ابتداء قال * وحتى الجياذم ما يقدرن بارسان * واعلم ان حتى الابتداءية يجوز أن تكون الجملة بعد هاء اسمية وفعلية فتخرجت النساء حتى هند خارجة وحتى خرجت هند فعلى هذا لا يكون فعلهم سببا له ويكون متناهي به (فان تعذر هذا جعل مستعارة للعطف المحض وبطل معنى الغاية) أي ان تعذر أن يجعل بمعنى لام كي جعل مستعارة للعطف المحض وليس لهذه الاستعارة ذكر في كتاب الله تعالى (وعلى هذا مسائل الزيارات كان لم أضربك حتى تصيح ان لم أتك حتى تغدني

ينتهي بوجود الجزاء كما ينتهي المغيا بوجود الغاية (فان تعذر هذا جعلت مستعارة للعطف المحض وبطل معنى الغاية) أي ان تعذرت السببية أيضا تكون حينئذ للعطف المحض مجازا ولا يراعى حينئذ معنى الغاية أصلا وهذه استعارة اخترعها الفقهاء ولا نظير لها في كلام العرب ثم ذكر أمثلة كل من الثلاثة من الفقه فقال (وعلى هذا مسائل الزيارات) أي على هذه القواعد الثلاثة الامثلة المذكورة في الزيارات (كان لم أضربك حتى تصيح فعبدى حر) هذا مثال للغاية التي بمعنى إلى فان ضرب المخاطب أمر يصلح أن يكون ممتدا إلى الصياح والصياح يصلح انتهاء لهيجان الرجة أو لحدوث الخوف من أحد فان ترك الضرب قبل الصياح أو لم يضرب أصلا يحث (وان لم أتك حتى تغدني فعبدى حر) هذا مثال للمجازاة لان الاتيان وان صلح للامتداد بحدوث الامثال لكن التغدبة

الشرط وهو عدم الضرب حتى الصياح (قوله وان صلح للامتداد الخ) وما في التنوير من ان الاتيان ليس بمتقدم فهو محمول على أن المراد بالاتيان الوصول وما قاله الشارح مبني على أن المراد بالاتيان الحركة تدبر

(قوله انتهائه) أي اللاتيان وهذا أومى إلى أن قوله حتى تغدني مرتبط بالنفي بالانفي والتغدي به جاشت خوراً نبدن كذا في منتهى الارب
(قوله لانها احسان) فان التغدية بأحة الغداء الغير ولا مربة في كونها احساناً (قوله وهو دواع الخ) فان قلت ان هذا بالنسبة الى
العوام وأما الكرام فعادتهم أن التغدية داعية الى ترك الاتيان فيعتقد يمكن أن تعتبر التغدية انتهاء اللاتيان قلت ان بناء الاحكام
على الغالب والغالب حال العوام لكثرتهم (٢٣٠) وأما الكرام فعدودون قليلون فتدبر (قوله لاتنهي) أي لاتنهي

ان لم آتاك حتى أتغدى عندك) اعلم بان محمداً قال في الزيادات في رجل قال لرجل عبده حر ان لم
أضربك حتى تصبح أو حتى تشتكي يدي أو حتى يشفع فلان أو حتى يدخل الليل ثم ترك ضربه
قبل هذه الاشياء انه يحتمل لان الضرب بطريق التكرار لما احتمل الامتداد بترادف أمثاله وتوالى
آحاده في حكم البرمغ كونه عرضاً غير قابل للبقاء والدوام فالكف عنه لان يحتمل الامتداد في حكم
الحث أولى لان الكف عن الضرب امتناع عنه والامتناع عن الشيء أكثر امتداداً من ذلك الشيء
والمذكور بعد حتى يصلح للانتهاء اذ الصياح أو الاشتكاء أو الشفاعة أو دخول الظلام دليل الاقلاع
عن الضرب فيجعل غاية حقيقة فإذا أفلح عن الضرب قبل الغاية حث لان شرط الحث الكف عنه
قبل الغاية الا في موضع يغلب على الحقيقة عرف فيعتقد ترك الحقيقة ويعتبر العرف كما لو قال ان لم
أضربك حتى أقتلك أو حتى تموت فهذا على الضرب الشديد باعتبار العرف ولو قال حتى يغشى عليك
أو حتى يبكي عليك فهذا على حقيقة الغاية لان الضرب الى هذه الغاية معتاد فوجب العمل بحقيقة الغاية
ولو قال عبده حر ان لم آتاك حتى تغدني فأناه ولم يغده لم يحتمل لان قوله حتى تغدني لا يصلح لدليلاً على
الانتهاء بل هو دواع الى زيادة الاتيان فلا يمكن الحمل على حقيقة الغاية والاتيان يصلح سبباً والغداء يصلح
جزاء فحمل عليه فيكون المعنى لكي تغدني فصار شرط بره الاتيان على وجه يصلح سبباً للجزاء بالغداء وقد
وجد ولو قال عبده حر ان لم آتاك حتى أتغدى عندك كان هذا للعطف المحض لان هذا الفعل احسان
فلا يصلح أن يكون غاية للاتيان بل هو دواع الى زيادة الاتيان ولا يصلح أن يكون اتياناً سبباً للفعل ولا فعله
جزاء لاتياناً نفسه لان المكافئ يكون غير المكافأ فلم يصلح للجزاء ايضاً فحمل على العطف المحض لتصحیح
الكلام فكأنه قال ان لم آتاك فأتغدى عندك فكان شرط البر وجود الامرين فادام بوجود احث حتى اذا
أناه فلم يغده أصلاً حث ولو تغدى من بعد غير مترخ روهذه استعارة بديعة لاذكر لها في كلام العرب
وانما اقترحها أصحابنا على قياس استعارات العرب وقد بينا أن في الاستعارة لا يعتبر السماع وانما يعتبر
المناسبة وقد وجدت المناسبة بين الغاية والعطف باعتبار التعاقب وقد استعملت للعطف مع قيام معنى
اغاية اتفاقاً فصح أن يستعار للعطف المحض عند تعذر الحقيقة وهذا نظير استعارات أصحابنا في غير هذا
الباب كما استعاروا البيع والهبة للسكاح والعناق للطلاق وغير ذلك وعلى هذا ينبغي أن يجوز جاءني زيد
حتى عمرو وان لم يسمع من العرب فالقول كيف يجوز هذا ولم يعرفه العرب قلنا قول محمد حجة في اللغة

التغدية الاتيان في منتهى
الارب منتهى نهيها بالفتح
بازداشت أوداز كارو كفت
وجزآن وفي بعض النسخ
لامنتهى أي ليس التغدية
منتهى للاتيان والانتهاء
بازا يستادن از كار وجزآن
كذا في منتهى الارب
(قوله جملة) أي جل لفظ
حتى (قوله فان أناه الخ)
أي ان أي المتكلم المخاطب
للتغدية ولم يغده المخاطب
لم يحتمل ولا يصبر عبده حراً
لان المتكلم أناه للتغدى
وان لم يغده المخاطب
والشرط هو عدم الاتيان
للتغدى فلم يوجد الشرط
(قوله لا يجازي الخ) فان
الجزاء مكافاة والانسان
لا يكافئ نفسه كذا قيل
ولقائل أن يقول انه لا امتناع
في كونه بعض أفعال
الشخص سبباً للبعض
ومفضياله كما تقول نازعته
كي أغلبه وباحثه كي
أخفه والاصوب أن يقال
ان كون بعض أفعال
الشخص سبباً للبعض وان
جار لكه لا يجوز فيما
نحن فيه فان الاتيان على
الغير ليس سبباً للتغدى

الا في عنده لعدم كون الاتيان مفضياله بخلاف ما ذكرتم من الامثلة (قوله لا بصيغة المعلوم) فانه على تقدير صيغة الاتيان
المعلوم من المضارع كان فعلاً للمتكلم كالاتي لا يجازي نفسه في العادة (قوله فلم أتغدى عندك) أي جاءني أن قوله حتى أتغدى
معطوف على المنفي أي آتاك لا على النفي أي لم آتاك (قوله فعبدني حراً) فالشرط طرية العبد حينئذ عدم الاتيان والتغدى بعده موصولا
فلو أني وتغدى عقيب الاتيان موصولا برفلا يعتق عبده فان لم يأت الخ

(قوله يحنث) وصار عبده حراً لوجود الشرط وهو عدم الاتيان والتغدي لغيره موصولا (قوله لان الاقرب الخ) دليل على أن حتى بمعنى الفاء وتوضيحه أن حتى للغاية والفاء للتعقيب وهو أقرب إلى الغاية (قوله فاذا جعلت) أي حتى (قوله وقيل) القائل الامام العتابي (قوله أنسب) فلا يعتبر الترتيب فالشرط حينئذ لحرية العبد عدم الاتيان والتغدي فان لم يأت أو أنه ولم يتغدى فوجد الشرط فيصير العبد حراً وان أتاه وتغدى مترامخا لم يوجد الشرط لوجود الفعلين اللذين جعل عدمهما شرطاً حينئذ لا يصير العبد حراً (قوله وهو في الواو أكثر) فان معنى الواو أصل كالحز من معاني سائر الحروف العاطفة على ما مر تأمل (قوله محزوماً) أي لم (قوله وقيل لا بأس به الخ) القائل ابن الملك رحمه الله وقيل ان سلامة حرف العلة في أن تغدى حالة الحزم لغة من لغات العرب (قوله ما قلنا) أي بيان الاستعارة (قوله بيان حاصل الخ) فان الفقهاء (٣٣١) قلنا يلحقون إلى وجوه الاعراب الأتري

أن رجلاً لو قال لرجل زنت بكسر التاء يجب حدة القذف كذا قال أعظم العلماء قدس سره (قوله وما يتوهم) أي في جواب الكلام (قوله فتأمل) لعله إشارة إلى وجه سقوط التوهم أما أولاً فلفساد المعنى لانه يكون المعنى ان اتنى الايمان اليك ووجد التغدى عندك فعبدي حراً وهذا معنى فاسد فان وجود التغدى عند المخاطب مع عدم الاتيان اليه غير متصور وأما ثانياً فلان هذا لا يفيد لانه حينئذ يكون مدخول ان وهو أيضاً من الجوازات فلا بد حينئذ أيضاً أن يسقط الالف فتأمل (قال ومنها) أي من حروف المعاني حروف الجر وانما سميت بها لأنها تنجر معنى الفعل إلى الاسم (قال للالصاق)

فقد احتج أبو عبيدة وغيره بقوله وإذا استعير للعطف المحض يكون معنى الفاء دون الواو لان كل واحد منهما وان كان للعطف ولكن الفاء للتعقيب فكان التجانس بينهما وبين الغاية أشد (ومنها حروف الجر فالباء للالصاق) بدلالة استعمال العرب وليكون الباء معنى يخصه ويكون له حفيظة تقول به داء أي التصق الداء به ومرت به على الانساع أي التصق مروى بموضع يقرب منه (وتعجب الاثنان حتى لو قال اشتريت منك هذا العبد بكثر من خنطة جيدة يكون الكثر غنفاً فيصح الاستبدال به) قبل القبض اذ لو كان مبيعاً لما جاز الاستبدال قبل القبض عينا كان أو ديناً كذا في المبسوط (بخلاف ما اذا أضاف العقد إلى الكثر) فقال اشتريت منك كرخنطة جيدة بهذا العبد فان الخنطة تكون سلباً حتى لا يجوز الا مؤجلاً ولا يصح الاستبدال به قبل القبض لان الباء للالصاق فاذا قرنه بالكرف فقد ألصق الكبر بالعبد الذي هو أصل في البيع اذ المبيع أصل في البيع حتى يشترط وجوده لصحة البيع والاصاق الاتباع يكون بالاصول والثمن تبع في البيع حتى لا يشترط وجوده لصحته ولو باع وسكت عن ذكر الثمن ينعقد البيع ويثبت الملك بالقبض بخلاف ما اذا لم يقرن الباء بالكرف فانه يكون هو الأصل لانه أضاف البيع اليه فيكون مبيعاً

الاتيان يحنث لان الاقرب في هذه الاستعارة حرف الفاء فاذا جعلت بمعنى الفاء لا يستقيم التراخي وقيل كونها بمعنى الواو أنسب لان المجوز للاستعارة الاتصال وهو في الواو أكثر ولكنهم تكلموا في أنه لا بد أن يكون قوله أن تغدى باسقاط الالف ليكون محزوماً معطوفاً على أنك وقيل لا بأس به لان ما قلنا بيان حاصل المعنى لا بيان تقدير الاعراب وما يتوهم أنه معطوف على النفي دون المنفي فساقت لا عبرة به فتأمل (ومنها حروف الجر) وهو معطوف على مضمون الكلام السابق كأنه قال أولاً منها حروف العطف ثم بعد الفراغ عنها عطف هذا عليه (فالباء للالصاق) فادخل عليه الباء هو الملتصق به هذا هو أصلها في اللغة والبواقي مجاز فيها (وتعجب الاثنان حتى لو قال اشتريت منك هذا العبد بكثر من خنطة جيدة يكون الكثر غنفاً فيصح الاستبدال به) لانه لما كان مدخول الباء هو الثمن كان العبد مبيعاً وكر الخنطة ثمناف فيكون البيع حالاً ويصح استبدال كرخنطة بغيره قبل القبض اذ يجوز الاستبدال في الثمن قبل القبض ولو كان مبيعاً لم يجوز ذلك (بخلاف ما اذا أضاف العقد إلى الكثر) بان قال اشتريت منك كرام خنطة بهذا العبد حيث يكون هذا العقد عقد السلم اذ العبد مشار إليه موجود فيسلمه في المجلس والكفر غير

وهو تعلق الشيء بالشيء واتصاله به (قوله هو الملتصق به) والطرف الآخر هو الملتصق (قوله هذا) أي اللصاق هو أصل الباء (قال وتعجب) أي تدخل الباء وهذه الباء الداخلة على الاثنان بقاء المقابلة ويتحقق ههنا معنى اللصاق أيضاً ولذا قيل ان المقابلة راجعة إلى اللصاق (قال بكر) هو ستون قفيزاً والفقير ثمانية مكايك والمكوك على وزن التنور صاع ونصف صاع كذا قال العيني في شرح الهداية (قال من خنطة جيدة) أي مثلاً فانه لا ضرر لو قيل بكر من خنطة رديئة (قوله ولو كان الخ) أي لو كان الكرم مبيعاً لم يجوز الاستبدال قبل القبض على ما سيجيء (قوله حيث يكون هذا العقد عقد السلم) فان قلت انه لو قيل ان الكلام مقولوب فلا يكون حينئذ سلم قلت انما يختار القلب لتصحيج الكلام وههنا الكلام صحيح بدون القلب فلا حاجة إلى قلب الكلام ثم اعلم أن السلم بيع أجل بعاجل بشرائط معتبرة كعالمية الكيل ونقد الثمن في الحال وغيرهما فالبيع يسمى مسلماً فيه والثمن رأس المال والبائع مسلماً اليه والمشتري رب السلم (قوله فيسلمه) أي المشتري إلى البائع

والمبيع الدين لا يكون إلا بشرط تأجيله (ولو قال ان أخبرني بقدم فلان فعبدى حريق على الحق) أى على الخبر الصدق حتى لو أخبر به ولم يقدم لم يعتق (بخلاف قوله ان أخبرني أن فلان قدم) والفرق ان الاخبار في الحقيقة عبارة عن الاعلام ومنه الخبر في أسماء الله تعالى وفي العرف صار عبارة عن كلام يصلح دليلاً على المعرفة فصارت متناولاً للصدق والكذب فاذا قال ان أخبرني ان فلان قدم فهذا على مطلق الخبر صدقاً كان أو كذباً لان أن مع الفعل مصدر فصار الخبر به القدر وهو المفعول الثاني والقدر لا يصلح مفعول الخبر لان مفعول الخبر كلام لا فعل فصار المفعول الثاني التكلم بقدره وذلك دليل على القدر لا موجب للقدر ولا محالة فصار التكلم بالقدر شرطاً للبحث وقد وجد واذا قال ان أخبرني بقدم فلان فالقدر هنا يصلح مفعول الخبر ولكن مفعوله محذوف بدلالة حرف الالف فكأنه قال ان أخبرني خبراً ملصقاً بقدم فلان فبقى القدر هنا واقعاً على حقيقة وهو الفعل فالم توجد حقيقة لا بحث والتكلم بالقدر ليس بحقيقة القدر فلا يبحث به (ولو قال ان خرجت من الدار الاباذنى بشرط تكرار الاذن) لان الباء لاصاق فافتضى ملصقاً بلغة وهو الخروج فصار المستثنى خروجاً ملصقاً بالاذن والمستثنى منه نكرة في موضع النفي وهو الخروج الثابت بقوله ان خرجت لان الفعل يدل على المصدر لغة فصار عاماً لكل خروج كان بهذا الوصف صار مستثنى وبقي سائر أنواع الخروج داخل في الخطر فاذا خرجت بغیر اذن يبحث كقوله ان خرجت من الدار الاباذنى فإنه يبحث اذا خرجت بغير ملصقة (بخلاف قوله الا أن اذن لك) فإنه يقع على الاذن مرة واحدة لانه تعذر الحمل هنا على الاستثناء لعدم المجانسة لان الاذن غير مجانس للخروج فجعل مجازاً عن الغاية لما بينهما من المناسبة لان ما بعد الغاية وما بعد الاستثناء يخالف ما قبلها وما قبلها ما ينتهي عما بعدهما قال الله تعالى الا أن تمضوا فيه الا أن تقطع قلوبهم قال ابن عيسى الا هنا بمعنى حتى فان قلت ان مع الفعل في تقدير المصدر قال الله تعالى وأن تصبروا خير لكم أى الصبر خير لكم ولا اتصال للمصدر هنا وهو الاذن بما تقدم الاصله فوجب تقدير الصلة وهو الباء فصار كقوله الاباذنى فكان فيه تحقيق الاستثناء فلا يحتاج الى الحمل على الغاية التي هي مجاز والى هذا قال الفراء لا ترى الى قوله تعالى لا تدخلوا بيوت النبي الا أن يؤذن لكم فان تكرار الاذن كان شرطاً قلت انما صح الاستثناء ثمة لان حرف الالف يقتضى ملصقاً به وحذفه شائع لقيام الدليل عليه وهو الباء فكانه قال الاخر وجا

معين فيكون مبيعاً غير معين فلا بد فيه أن توجد شرائط السلم حتى يصح فلا يجوز استبداله اذا لا يجوز الاستبدال في المسلم فيه (ولو قال ان أخبرني بقدم فلان فعبدى حريق على الحق) أى على الخبر الواقع في نفس الامر وذلك لان الباء كانت للالصاق كان المعنى ان أخبرني خبراً ملصقاً بقدم فلان ولا يكون ملصقاً بالقدر الا اذا وقع قدم فلان فان أخبر بالقدر خبراً ملصقاً بالبحث المتكلم والا لا (بخلاف ما اذا قال ان أخبرني ان فلان قدم) فإنه يقع على الصدق والكذب معاً لان مقتضى الخبر هو الاطلاق ولا مقتضى للعدول عنه ولا يقال ان نعتية الاخبار لا تكون الا بالباء فيكون التقدير ان أخبرني بان فلان قدم فكان الاول لا نقول تقدير الباء لا يكفي الاستثناء المعنى دون تأثيره الاخر (ولو قال ان خرجت من الدار الاباذنى بشرط تكرار الاذن لكل خروج) لان معناه ان خرجت من الدار فانت طالق الاخر وجا ملصقاً بالاذنى وهو نكرة موصوفة في الانثبات فتم بعموم الصفة فيجرم ماسواً فيشما تخرج بلاذنه تكون طالعا ولعله فيما لم توجد قرينة يمين الفور أو تكون رعاية الباء غالبية عليها (بخلاف قوله الا أن اذن لك) أى يقول ان خرجت من الدار الا أن اذن لك فانت طالق فانه لا يشترط تكرار الاذن فيه لكل خروج بل اذا وجد الاذن مرة يكفي لعدم البحث لان الباء ليست بموجودة فيه والاستثناء

المال (قوله شرائط السلم)

من بيان الاجل وقبض رأس المال في المجلس وغيرهما على ما ذكرت في الفقه (قوله استبدال) أى استبدال الكسر (قوله الاستبدال) أى قبض القبض (قوله وذلك) أى الوقوع على الحق (قوله يبحث المتكلم) وصار عبده حراً (قوله فانه يقع الخ) فلو أخبر كاذباً ان فلان قدم يكون العبد حراً أيضاً (قوله هو الاطلاق) أى كاذباً كان أو صادقاً (قوله عنه) أى عن الاطلاق (قوله لا نقول الخ) هذا الجواب بعد التسليم والافلتاثل أن يقول ان الحصر المستفاد من قوله ان نعتية الاخبار لا تكون الا بالباء ممنوع فان الاخبار يتعدى الى المفعول الثاني بنفسه وبالباء تقول أخبره خبراً خبر دادا ورا كذا في منتهى الارب (قوله وهو) أى الخروج (قوله ماسواً) أى ماسواً الخروج المصق باذنه (قوله ولعله الخ) يعنى أن عموم الخروج واشترط تكرار الاذن لكل خروج انما هو اذا لم توجد قرينة يمين الفور أو وجدت لكن تكون رعاية الباء غالبية عليها وأما اذا وجدت قرينة يمين الفور ولا تكون

(قوله لا يجانس الخروج) أي ليس من أفراد الخروج (قوله فيكون الخ) أي فيكون الابعنى الغاية أي بمعنى إلى مجازاً والمناسبة أن الغاية قصر لا متداد المغيا كما أن المستثنى قصر المستثنى منه وإقائل أن يقول نعم إن الاستثناء المتصل ههنا ليس بمستقيم لكن الاستثناء المنقطع متحقق بأن يكون الابعنى لكن ولا ترجيح لكون الابعنى إلى على كون الابعنى لكن فلم اختسبر أن الابعنى إلى (قوله بأن تقدير الغاية) أي جعل الابعنى إلى تكلف لانه قليل الوقوع (قوله والاولى الخ) فان حذف الباء شائع في أن وان (قوله خفوق الخ) في الصراح خفوق فروشدن ستاره (قوله وأجيب عن الاول الخ) وقد يجاب عنه أيضاً بأن التقدير خلاف الأصل وليست الضرورة داعية اليه والمجاز في كلمة الاوان كان خلاف الأصل لأنه أهون من الحذف سيما إذا كان الحذف كثيراً كحذف الباء ولفظ الخروج (قوله كلام مختل الخ) هكذا نقل عن الامام محمد رحمه الله والله أعلم بما رآه من وجه الاختلال وقد أفاد أستاذي وعم أبي امام الاصولين فوراً لله مرقدته في وجه الاختلال أن حرف اللصاق يقتضي ملصقاً في كلام العرب وحذفه شائع لقيام الدلالة وهو حرف اللصاق كما في بسم الله الرحمن الرحيم (٢٢٣) وذلك المحذوف في قوله الاباذني هو

الخروج الذي به يتحقق الاستثناء فكانه قال الاخرجا ملصقاً باذني وصح الاستثناء أما ههنا فليس في الكلام ذكر الباء فلم يصح حذف الخروج من غير دليل وحينئذ فما في بعض الحواشي من أن الاختلال ممنوع انتهى لا يصح اليه (قوله وعن الثاني الخ) وقد يجاب عنه بأنه يلزم على هذا حذف كثير وهو حذف المستثنى منه وحذف الحين في المصدر فتأمل (قوله ان خرجت) أي بعد الاذن مرة (قوله وعلى التقدير الاول) أي كون الابعنى إلى (قوله فلا

ملصقاً باذني فاما ههنا فلم يصح حذف الخروج من غير الدليل فتعذرت حقيقة الاستثناء فتعين مجازه (وفي قوله أنت طالق بمشبهة الله بمعنى الشرط) أي لو قال أنت طالق بمشبهة الله أو بارادته أو بمحبته أو برضاه لم تطلق أصلاً لانه تعليق بما لا يوقف عليه كقوله ان شاء الله وهذا لان الباء لا للصاق وفي التعليق الصاق الجزاء بوجود الشرط فحمل عليه

ليس بمستقيم لان الاذن لا يجانس الخروج فيكون بمعنى الغاية والغاية يكتفي بوجودها مرة فتزفع حرمته الخروج بوجود الاذن مرة ويعترض عليه بأن تقدير الغاية تكلف والاولى تقدير الباء فيكون المعنى الاخرجا بان آذن لا فيكون ما له وما لك قوله الاباذني واحداً فيشترط تكرار الاذن لكل خروج أو يقال ان المضارع مع أن بناو بل المصدر والمصدر قد يقع حيناً كما يقال آتيتك خفوق النجم أي وقت خفوقه فيكون المعنى لا تخرج وقتاً لا وقت الاذن فيجب لكل خروج اذن وأجيب عن الاول بأن تقدير قوله الاخرجا بان آذن لك كلام مختل لا يعرف له وجه صحة وعن الثاني بأنه يحتمل حينئذ ان خرجت مرة بلا اذن وعلى التقدير الاول لا يحتمل فلا يحتمل بالشك وأما وجوب الاذن لكل دخول في قوله تعالى لا تدخلوا بيوت النبي الا أن يؤذن لكم فستفاد من القرينة العقلية واللفظية وهي قوله تعالى ان ذلكم كان يؤذي النبي الآية (وفي قوله أنت طالق بمشبهة الله تعالى بمعنى الشرط) فيكون تقديره أنت طالق ان شاء الله تعالى فلا يقع ولا يرد به هذا أن الباء بمعنى الشرط لانه لم يرد فيه استعمال بل معناه أن الباء لا للصاق على أصلها فيكون المعنى أنت طالق طلاقاً ملصقاً بمشبهة الله ولا يكون ملصقاً بها الا أن يشاء الله تعالى وهي لا تعلم قط فلا يقع الطلاق به ولكنه اعترض عليه بأنه لم لا يجوز أن تكون الباء للسببية ويكون المعنى أنت طالق بسبب مشيئة الله تعالى فيقع الطلاق كما في قوله بعلم الله وقدرته وأمره وحكمه والجواب أن الأصل في الطلاق الخطر فينبغي أن لا يقع أما وقوعه في علم الله تعالى ونحوه فلا

يحتمل بالشك) وفيه ان عدم الحنث لما كان مجتهداً فيه فهو ليس بيقيني حتى لا يزول بالشك كذا قيل (قوله وأما وجوب الخ) دفع دخله بتقريره لولم يشترط تكرار الاذن لكل خروج في قوله ان خرجت من الدار الا أن آذن لك فأنت طالق فلم قالوا باشتراط تكرار الاذن لكل دخول في قوله تعالى خطا بالؤمنين (لا تدخلوا بيوت النبي الا أن يؤذن لكم) (قوله من القرينة العقلية) فان كل عاقل يعلم أن دخول بيت الغير بغير اذنه مذموم (قوله وهي) أي لقرينة اللفظية (قوله ان ذلكم) أي الدخول في بيت النبي صلى الله عليه وسلم (قوله فلا يقع) أي الطلاق (قوله ولا يرد الخ) لما كان ينشأ من كلام المصنف ان الباء في قوله أنت طالق بمشبهة الله تعالى بمعنى الشرط أي ان ولم يرد به استعمال أول السارح رحمه الله عبارة المصنف وقال ولا يرد أي المصنف بهذا الخ (قوله ولا يكون) أي الطلاق (قوله وهي لا تعلم) أي مشيئة الله لا تعلم قط فان قلت ان مشيئة الله تعالى صفة قديمة له تعالى معلومة قلت ان المراد ان تعلق مشيئة الله تعالى لا يعلم قط (قوله فيقع الطلاق) أي في الحال (قوله الخطر) فان الطلاق أبغض المباحات عند الله تعالى كذا ورد في الحديث والخطر المنع أي بازداستن (قوله ونحوه) أي قدرته وأمره وحكمه

(قوله ثم يلقى الحق) في الإدراج اختار أن قال باهره أو بعده أو بعلمه أو بعد ربه يقع في الجمل أصيب اليه تعالى أو إلى العبد
أذيراد بمثل التجب عرفاً (قوة الابعده) أي يجعل الباء (قال وامسحوا الخ) المسح امرار اليد على الشيء (قوله أي زائدة)
أيما إلى أن قول المصنف رحمه الله صلة بمعنى زائدة فإن الفعل أي المسح متعد بنفسه كذا قيل فزيدت الباء لنا كيذكرنا في قوله
تعالى ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة أي لا تلقوا أيديكم (قوله والظاهر منه الكل) لأن الرأس اسم للكل (قوله مجاز) لأصل له
في اللغة قاله ابن جني وابن برهان (٢٣٤) كذا في رسائل الأركان (قوله وهو) أي التبعض (قوله

(وقال الشافعي الباع في قوله تعالى وامسحوا برؤوسكم للتبويض) قال صاحب المحصول فيه الباء اذا دخل على فعل متعد بنفسه كقوله تعالى وامسحوا برؤوسكم للتبويض خلافا للحنفية لاننا فعل بالضرورة الفرق بين قولنا مسحت المنديل ومسحت بالمنديل في اعادة الاول الشمول والثاني التبويض فيلزمه بعض مسح الرأس وهو ادنى ما يتناول الاسم (وقال مالك انها صالحة) لان المسح فعل متعد فاكد بالباء كقوله تعالى تنبت بالدهن فصار تقديره وامسحوا برؤوسكم فيلزمه مسح كل الرأس (وليس كذلك) أما التبويض فلا يعرفه أهل اللغة كذا قاله ابن جني والموضوع للتبويض حرف سن فلو كان الباء للتبويض لتكررت الدلالة عليه وهو ليس بأصل في الكلام ولانه لو كان للتبويض مع انه للالصاق يكون مشتركا والاصل عدم الاشتراك وأما الصلة فلا أن فيه الغاء الحقيقة والحل على فائدة غير مقصودة وهي التوكيد بلا ضرورة (بل هي للالصاق) هنا كما في قوله كتبت بالقلم (لكنها اذا دخلت في آلة المسح كان الفعل متعد بالي محله فيتناول كله) كقولك مسحت الحائط بيدي لانه أضيف الى جملته (واذا دخلت في محل المسح بقي الفعل متعد بالي الآلة) وتقديره وامسحوا أيديكم برؤوسكم أي ألقوها برؤوسكم (فلا يقتضي استيعاب الرأس) بالمسح لانه غير مضاف اليه والاستيعاب ضرورة الاضافة اليه (واعما يقتضي الصاق الآلة بالمحل وذلك لا يستوعب الكل عادة فصار المراد به أكثر اليد)

محجور البناء (قوله فكأنه قيل الخ) وكأنه قيل وامسحوا ايدي بركم (قوله بعضه) أي بعض المحل (فصار
 قال فلا يقتضي الخ) لان الفعل ليس بضاف الى الرأس (قال لا يستوجب الكل) أي كل الاكلة عادة فان ما بين أصابع اليد تعذر
 الصاقه (قوله مقدار ثلاث أصابع) فلا يجوز المسح بأصبعين أو أصبح كذا في رسائل الأركان (قوله أصل في اليد) فان الاصابع أصل
 في الأخذ والبطش ولهذا يجب نصف اليد بقطع جميع الاصابع الخمسة بلا كف كما يجب نصف اليد بقطع الاصابع الخمسة مع الكف
 كذا قيل (قوله فاقم مقام الكل) فان قلت ان اقامة الاكثر مقام الكل ليست بواجبة قلت انه مناسب لان المسح يناسبه التخفيف فان

المسح ينفى عن التحقيف (قوله بهذا الطريق) أي بطريق تعدى الفعل إلى الآلة (قوله بمحل الخ) فإن تعدى الفعل إلى أي الأيدي بقوله تعالى وامسحوا بخلاف الأصل فيجعل الفعل بمنزلة اللازم فالمعنى أوجدوا مسح الرأس فصارت الآية جملة في حق المقدار (قوله أنه مسح الخ) روى مسلم عن المغيرة بن شعبة أن النبي صلى الله عليه وسلم وضأ مسح بياضته وعلى العمامة وعلى الخفين (قوله مقدار ربع الرأس) فإن الناصية هي أحد الجوانب الأربع للرأس (قوله لأن الكلام فيها طويل) متعلق بقوله ولم يتعرض الخ والله أعلم ماذا أراد الشارح رحمه الله بالكلام وما يحتاج في القلب هو أن لا نسلم أولاً أن الآية جملة ولو كانت جملة لتوقف السلف من الصحابة والتابعين في الاستدلال بها ولم يتقل التوقف ولو سلم أن الآية جملة فنقول إن الباء في حديث المغيرة داخل على الناصية كما مر في رواية مسلم وإذا دخلت الباء على المحل يشبه بالوسائل فيراد البعض لا الكل فالزم الامسح بعض الناصية لا كل الناصية فكيف ثبت مسح ربع الرأس فتدبر (قوله وإنما ثبت الخ) جواب سؤال مقدر تقريره أن الباء في آية التيمم داخل على المحل والفعل متعد إلى الآلة والتقدير فامسحوا الأيدي بوجوهكم وأيديكم فينبغي على قاعدة تكلم أنه لا يستوعب مسح الوجه واليد في التيمم مع أنكم قلتم باستيعابه ثم اعلم أن شرط الاستيعاب في التيمم إنما هو على ظاهر الرواية وأما على رواية الحسن عن أبي حنيفة رحمه الله فالاستيعاب ليس بشرط بل يكفي مسح الأكثر من كل عضو وقال شمس الأئمة الحلواني ينبغي أن تحفظ

(٢٣٥)

فيه كذا في ذخيرة العقى (قوله لأنه خلف الخ) أي لأن التيمم خلف عن الوضوء فإن قوله تعالى وإن كنتم مرضى أو على سفر أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا الخ صريح في بيان الخلفيته فيعامل معاملته الوضوء في الوجه واليد فكما أن استيعاب غسل الوجه واليد في الوضوء ضروري فكذا استيعاب مسحهما في التيمم يكون ضروريا فالباء في الآية

والأصل في اليد الأصابع لماعرف والنسلا أشكثها (فصار التبعض مراداً بهذا الطريق) لا يعرف الباء كإزعم الشافعي رحمه الله فإن قلت قد قال الله تعالى في آية التيمم وامسحوا بوجوهكم وأيديكم وقد شرط الاستيعاب في التيمم قلت على رواية الحسن عن أبي حنيفة رحمه الله لا يشترط فيه الاستيعاب لهذا المعنى وأما على ظاهر الرواية فإتباعنا عرفنا الاستيعاب ثمة بالسنة المشهورة وهو قوله عليه الصلاة والسلام لعمري كفيك ضربتان ضربت في الوجه وضربة للذراعين جعلت الباء صلة هنا بهذه الدلالة فصار كقول الشاعر * نضرب بالسيف ونرجو بالفرح * أي نرجو الفرح أو بآشارة الكتاب وهو أن الله تعالى شرع التيمم خلفاً عن الوضوء بطريق التنصيف وكل تنصيف يدل على إبقاء الباقي على ما كان والاستيعاب في الأصل فرض فكذا فيما قام مقامه

(فصار التبعض مراداً) بهذا الطريق لا كما زعم الشافعي رحمه الله من أن الباء للتبعض هذا أحد رواتبي أبي حنيفة رحمه الله ولم يتعرض للرواية الأخرى وهي أنه مجمل في حق المقدار لأنه لم يعلم أن المراد كل الرأس أو بعضه فيكون فعل النبي صلى الله عليه وسلم هو أنه مسح على ناصيته بياضته والناصية هي مقدار ربع الرأس فيكون مسح ربع الرأس فرضاً سواء كان بثلاث أصابع أو كلها لأن الكلام فيها طويل وإنما ثبت استيعاب مسح الوجه واليد في التيمم لقوله تعالى فامسحوا بوجوهكم وأيديكم لأنه خلف عن الوضوء فيعامل معاملته في الوجه واليد ولأنه ثبت الاستيعاب فيه بالسنة المشهورة وهي قوله عليه السلام لعمري كفيك ضربتان ضربت في الوجه وضربة للذراعين والزيادة

(٢٩ - كشف الاسرار أول) صلة أي زائدة فإن قلت إن مسح الخلف عن غسل الرجلين مع أن الاستيعاب شرط في الغسل دون المسح فلم يأخذ الخلف حكم الأصل قلت إن المسح على الخلف يدل عن غسل الرجل تخفيفاً لا خلف والفرق بين الخلف والبذل أن البذل مشروع مع إمكان البذل منه ولا كذلك الخلف (قوله ولأنه الخ) معطوف على قوله لأنه الخ (قوله بالسنة المشهورة) أي لا بالآلة فالسنة المشهورة بيان للآلة في حق الاستيعاب فجعلت الباء في الآية صلة زائدة بدلالة الحديث المشهور (قوله وهي قوله عليه السلام لعمري كفيك ضربتان ضربت في الوجه وضربة للذراعين) روى أبو داود عن عمار بن ياسر أنه قال له النبي صلى الله عليه وسلم يا عمار إذا كان يكفيك هكذا ثم ضرب بيده الأرض ثم ضرب أحداهما على الأخرى ثم مسح وجهه والذراعين ثم أعلم أولاً أن وجه الاستدلال بهذه الرواية أنه عليه السلام جعل الضربة للوجه والذراعين كافياً ولم يكن الاستيعاب شرطاً لجعل الكافي الضربة ببعض الوجه والذراعين وقال ابن الملك الوجه اسم لكل فيفهم منه الاستيعاب وثانياً إن حديث عمار مضطرب في بعض الروايات أنه مسح إلى نصف الساعد وفي بعضها أنه مسح وجهه وكفيه وفي بعضها إلى المرفقين وفي بعضها أطلق الضرب وفي بعضها صرح بالضربة الواحدة وهذا كله لا يخفى على واقفي الصحاح ولذا ضعف بعض أهل العلم حديث عمار في التيمم نقله الترمذي فلا يصلح هذا الحديث حجة فتدبر (قوله والزيادة) أي على الكتاب

(هو جملته) أي الحديث المشهور (قوله لأن حقيقة الخ) لما كان يتفاد من ظاهر كلام المصنف (وعلى اللازم) أن على
 موضوعه اللازم وضعاً ولياً أي بلا واسطة وليس كذلك احتاج الشارح رحمه الله إلى هذا الكلام إيماء إلى أن على موضوعه للاستعلاء
 وله فردان الحقيقي والحكي وهو اللازم فلذا قال المصنف وعلى اللازم وهذا من قبيل استعمال العام في الخاص وليس هذا على سبيل
 التجوز فإن استعمال العام في الخاص من حيث أنه عام لا من حيث أنه خاص حقيقة كما نقرر في مقوله (قوله فكانه) أي ألف درهم
 (قوله ويركبه) ولذا يقال ركبته ديون (قوله لم يخرج) أي كلمة على (قوله ولكن يجب عليه الخ) فإن قوله ودبعة بيان مغير لقوله على
 ألف عن مدلوله وهو لزوم الألف (٢٣٦) ديناً على الذمة إلى لزوم الحفظ فيسمع أن اتصل بالكلام السابق والألا كما هو

شأن البيان المغير واليه
 أشار المصنف بقوله الآن
 يتصل الخ (قال في المعاوضات
 المحضة) احتراز هذا القيد
 عن الطلاق بجمال والعناق
 بجمال فان المراد بالمعاوضات
 المحضة الخالية عن معنى
 الاسقاط (قوله يناسب
 الزوم) فان الشيء اذا الزم
 الشيء كان ملصقا به (قوله
 أصليا) أى غير عارضي
 (قوله فيجعل الخ) أى اذا
 كانت على في المعاوضات
 المحضة بمعنى الباء فيجعل
 على أن المسمى أى مدخول
 على عوضه (قوله كما كان
 الخ) أى كما كان على بمعنى
 الباء في البيع والاجارة
 (قوله يجب) أى للزوج
 على الزوجة ثلث الالف
 ويكون الطلاق بائنا لانه
 طلاق على مال (قوله
 تنقسم الخ) كما اذا قالت
 طلقني ثلاثا بالف فطلقها
 واحدة فانه يجب ثلث
 الالف (قوله لم يكن الخ)

(وعلى اللازم) لان حقيقة الكلمة من علو الشيء على الشيء تقول زيد على السطح ثم صار موضوعا للالزام لان الزوم والوجوب من قضيته لان يعلاو الشيء يلزمه (فقوله له على ألف يكون دينا) لان حقيقة الزوم في الدين لان الدين يجب عليه ويلزمه (الا أن يصل به الوديعة) فتقول له على ألف وديعة لانه يحتمل الوديعة لان الحفظ يجب عليه في الوديعة (فان دخلت في المعاوضات المحضة كانت بمعنى الباء) أي اذا استعملت في البيع بان قال بعت منك هذا الشيء على ألف درهم والاجارة بان قال آجرتك هذه الدار شهر على ألف والنكاح بان قال تزوجتك على ألف درهم لانه كانت بمعنى الباء مجازا لما بين العوض والمعوض من الزوم والاتصال في الوجود فناسب الالتصاق فاستعير له والنكاح وان لم يكن من المعاوضات المحضة لكنه ألحق بها من حيث انه لا يحتمل التعليق بالشروط كالبيع والاجارة (وكذا اذا استعملت في الطلاق عندهما) لانه معاوضة أيضا اذا الطلاق يصلح أن يكون معاوضا والمال عوضه فصار مجازا عن الباء كما في المعاوضات المحضة (وعند أبي حنيفة رحمه الله للشرط) حتى لو قالت المرأة تزوجها طلقني ثلاثا على ألف درهم فطلقها بمثلها جائزة (وعلى اللازم فقوله له على ألف درهم يكون دينا لان يصل به الوديعة) لان حقيقة على في اللغة الاستيلاء والاستعلاء قد يكون حقيقة نحو زيد على السطح وقد يكون حكما بأن يلزم على ذمته مثل له على ألف درهم فكانه يعلاو ويركبه فيجب عليه فان وصل به اللفظ الوديعة بأن يقول له على ألف وديعة لم يخرج عن معنى الالزام ولكن يجب عليه حفظه لا أداءه (فان دخلت في المعاوضات المحضة كانت بمعنى الباء) بأن يقول مثلا بعت هذا أو آجرت هذا أو نكحتها على ألف درهم فكان بمعنى بألف درهم مجازا لان الباء للالتصاق وعلى اللازم فالالتصاق يناسب الزوم والمراد من المعاوضات ما يكون العوض فيه أصليا ولا ينفك قط عن العوض فيحمل على أن المسمى عوضه (وكذا اذا استعملت في الطلاق عندهما) بأن تقول المرأة تزوجها طلقني ثلاثا على ألف درهم فعندهما هو بمعنى بألف درهم كما كان في البيع والاجارة لان الطلاق اذا دخله عوض صار في معنى المعاوضات وان لم يكن في الاصل منها فان طلقها الزوج واحدة يجب ثلث الالف لان أجزاء العوض تنقسم على أجزاء المعوض (وعند أبي حنيفة رحمه الله للشرط) في هذا المثال لان الطلاق لم يكن من المعاوضات في الاصل وانما العوض فيه عارض فلم يلحق بها فكانها قالت على شرط ألف درهم وكلمة على تستعمل بمعنى الشرط قال الله تعالى يا ايمنك على أن لا بشركن بالله شيئا لان الجزاء لازم للشرط فيكون أقرب الى معنى الحقيقة من معنى الباء فان طلقها واحدة لا يجب شيء لان أجزاء

فانه يكون بجال وبلا مال (قوله فلم يلحق الخ) أى فلم يلحق الطلاق بالمعاوضات وكلمة على أيضا ليست بنص للمعاوضة بخلاف ما إذا الشرط قالت بالف درهم فان الباء نص في المعاوضة فيحصل على المعاوضة ولأن ترجيح قول صاحبين بان المال صالح للعوضية والطلاق أيضا يصلح لذلك فالطلاق اذا قبل بجال فالظاهر أنه قصد المقابلة فصار من المعاوضات فتدبر (قوله على شرط الف درهم) فيه ان ألف درهم ليس بشرط للطلقات الثلاث لان للزوج أن يوقع الثلاث من غير توقف على شيء ويمكن أن يقال ان الكلام محمول على القلب فالألف مشروط والطلقات الثلاث شرط (قوله على أن لا يشركن الخ) أى بشرط عدم الاشتراك (قوله لان الجزاء لازم للشرط) كما أن المستعمل يلزم المستعمل عليه وهذا متعلق بقوله تستعمل (قوله فتكون الخ) أى فيكون الشرط أقرب الى المعنى الحقيقي لعلى وهو الاستعلاء من معنى الباء (قوله لا يجب شيء) أى الزوج على الزوجة ويكون الطلاق رجعيًا

(قوله لا تنقسم الخ) ألا ترى أن الشرط في قولنا إن كانت الشمس طالعة (٣٢٧) فالنهار موجودا ولو كان الشمس وليس

أنه إذا طلع نصف الشمس
ووجد نصف النهار والسرقة
أيه لو انقسم أجزاء الشرط
على أجزاء المشروط لزم أن
يتقدم جزء من المشروط
على الشرط فلا يكون
مجموع المشروط عقيب
الشرط بتامه هذا خلف
(قوله هذا أصل وضعها)
أي عند أكثر الفقهاء
وقال جمهور أهل اللغة إن
من في الأصل لا ابتداء
الغاية المكاتبة أو الزمانية
وقال بعض إن من في الأصل
للتبيين واختار صاحب
المسلم أن من مشتركة بين
هذه المعاني للتبادر (قوله
وكلمة من التبعض)
فالخطاب صار وكلا باعنا
بعض من العبيد (قوله
بهما) أي من ومن (قوله
فبقي الواحد منهم) فإن
أعتقهم الخطاب على
التعاقب لا يكون الأخير
سراوان أعتقهم معا عتقوا
الأول واحد منهم والخيار في
التعين إلى المولى كذا قيل
(قوله مثل ما مر في أي الخ)
قد سبق أنه إذا قال أي
عبيدي ضربك فهو حر
فضر به أو أنهم يعتقون وإذا
قال أي عبيدي ضربته
فهو حر فضر به الخطاب
جميعهم فلا يعتقون بل
يعتق بعضهم ووجه
الفرق أن في الأول وصف

واحدة لم يجب عليها شيء من الألف ويكون الواقع رجعا عند أي خيفة وعندهما يجب ثلث الألف
ويكون الواقع باثنا كما لو قالت بالف درهم له أن على التعلي حقيقة واستعمل للزوم على ما قلنا وليس بين
الواقع وهو الطلاق وبين ما زعمها وهو المال مقابلة بل بينهما معاينة وهذا لأن المقابل يثبت مع ما يقابله معا
بلا ترتيب فيثبت العوض مع المعوض بلا ترتيب تحقيقا للمقابلة وبين الشرط والمشروط معاينة لا مقابلة
فيثبت الشرط أو لا ثم المشروط وفي وجوب المال عليها بإزاء الطلاق معاينة وذلك معنى الشرط والجزاء
لا مقابلة ومعاينة لأن أحد العوضين ليس بمال وإنما صرح لزوم المال في مقابلة غير المال بالتسمية نصا
فجعل على الشرط حقيقة لأن المشروط يلزم الشرط ويعقبه كالتعلي يلزم التعلي عليه وفيه التعاقب
لأن الصاعد على الشيء يكون فوق ذلك الشيء كما أن المتعاقبين يكون أحدهما أثرا والآخر وقد أمكن العمل
بحقيقة هذه الكلمة للشرط وهو الشرط في الطلاق لأن الطلاق وإن دخله العوض يصلح تعليقه بالشرط
ولهذا كان من جانب الزوج مينا حتى لا يملك الزوج الرجوع عنه قبل قبولها وإذا ثبت أن على الشرط
هنا لا يجب عليها شيء من المال لأنها شرطت للزوم الألف إيقاع الثلاث والمعلق بالشرط لا يثبت إلا عند
وجود كمال الشرط لأن الشرط يقابل المشروط بجملة ولا تنوزع أجزاء المشروط على أجزاء الشرط لأن
الشرط عبارة عن العلامة وقد جعل الكل علامة لنزول الجزء فمال يوجد الكل لا يثبت شيء من الجزء
ولأنه لو تنوزع أجزاء المشروط على أجزاء الشرط يكون فيه تقديم المشروط على الشرط وفي المعاضات
المحضة يستحيل معنى الشرط لأن الثبوتات لا تقبل التعليق بالشرط لما فيه من تعليق المال بالخطر فحمل
على الجواز وهو معنى الباء لوجود معنى للزوم بخلاف تعليق المال بالطلاق لأن الطلاق مما يصح فيه
التعليق والمال وقع في ضمن ما يصح فيه التعليق ومثبت في ضمن الشيء لا يعطى له حكم نفسه وإنما
يعطى له حكم المنضم والدليل على أن على الشرط قوله تعالى يبايعنك على أن لا يشركن بالله شيئا أي
بشرط أن لا يشركن وقال على أن لا أقول على الله إلا الحق أي بهذا الشرط أرسلني وقد تم الكلام على
قوله حقيق أي حقيق بالرسالة وأعلم أن الشرط إيقاع الثلاث والمشروط وجوب الألف فكأنها قالت إن
طلقتني ثلاثا فعلى ألف درهم وإليه أشار الشيخان شمس الأئمة السرخسي وغيره الإسلام البرزوي في
كتايبهما فإن قلت أن كلمة على دخلت على الألف وهي الشرط فكان الطلاق مشروطا وجوب المال
شرطا قلت لما كان الكلام متعديا جعل دخولها على المال كدخولها على الطلاق كيف وقد صرح
غير الإسلام في تصنيفه في أصول الفقه فإن المال يجب عقيب الطلاق وهذا نص صريح منه بأن المال
مشروط (ومن التبعض فإذا قال من شئت من عبيدي عتقه فأعتقه له أن يعتقه له أن يعتقه الواحد منهم عند
أي خيفة رجه الله) علام بكلمة العموم والتبعض وقال له أن يعتقه جميعا لأن من البيان أنه يعتق
من أهل النعمان في الأصل لا ابتداء الغاية نحو سرت من البصرة وكونها مبغضة في أخذت من الدراهم

الشرط لا تنقسم على أجزاء المشروط هكذا قالوا (ومن التبعض) هذا أصل وضعها والبواقي من المعاني
مجاز فيها (فإذا قال من شئت من عبيدي عتقه فأعتقه له أن يعتقه الواحد منهم عند أي خيفة رجه
الله) وذلك لأن كلمة من للعموم وكلمة من التبعض فيجب أن يحتمل على بعض عام ليستقيم العمل بهما
فالخطاب أن يعتق من شاء من أي بعض عام فبقي الواحد منهم وعندهما من البيان أنه يعتق
كلاهم كما في قوله من شاء من عبيدي عتقه فأعتقه فان شاء الكل عتقوا جميعا والفرق لا في حقيقة
رجه الله مثل ما مر في أي عبيدي ضربك لأن المشيئة صفة عامة فيه نسبت إلى كلمة من فيعم بعموم
الصفة بخلاف من شئت فإنه نسبت فيه المشيئة إلى الخطاب دون من فلا يعم ولأن العمل بالتبعض

أي بالضرورة فتم بعموم الصفة وفي الثاني قطعت أي عن الوصف لأن الضرب مسند إلى الخطاب دون أي فلا تنم أي فكذلك الفرق
ههنا لأن المشيئة الخ (قوله صفة عامة فيه) أي في قوله من شاء من عبيدي عتقه فأعتقه (قوله ولأن العمل الخ) معطوف على قوله

في المتن (قوله الخ) أي في قوله من شاء من عبيدي عنه فأعقبه (قوله أي لانتها المسافة الخ) لما كان يراد على ظاهر كلام المصنف أن الغاية هي النهاية فلا معنى لانتها الغاية دفعه الشارح رحمه الله بقوله أي لانتها المسافة الخ في الغيات مسافت بفتح دروي بيابان (قوله عليها) أي على المسافة (قوله على ما قبل) القائل صاحب التلويح (قوله تدخل الغاية) أي في ما قبل إلى ثم اعلم أن في أربعة مذاهب لاهل العربية الاول دخول ما بعده في حكم ما قبلها مطلقا والثاني عدم الدخول مطلقا والثالث الدخول إن كان ما بعده من جنس ما قبلها والا لا والرابع أن الدخول أو عدم الدخول يحتاج إلى دليل خارج ولا دلالة لآل على الدخول ولا على عدم الدخول والمصنف أورده تفصيلا حيث قال فإن كانت الخ (قال قائمة بنفسها) قيل المراد بالقيام بنفسها كون الغاية جعلية غير جزئية ما قبلها (قال لا تدخل الغايتان) (٣٢٨) أي المبدأ والمنتهى فإن إلى لا تدل على الدخول ولا على عدمه فلو كانت الثانية غير

مستقلة وتابعة للغاية تدخل وأنا كانت مستقلة ولم يوجد سبب آخر لم يتحقق دليل الدخول فلا تدخل كذا قيل (قوله أي موجودة) أي بوجود منفردة عن الغاية (قوله غير مفتقرة الخ) فإن الحائط ليس بمفتقر إلى البيت مثلا لجواز أن يوجد في الصحراء (قوله عن الآجال الخ) اعلم أنه ليس اختلاف رواية في آجال الديون والتمن والبيع والأجارة بل الغاية لا تدخل فيها بالاتفاق لأن صدر الكلام مطلق والمطلق لا يقتضي التأبيد حتى يكون الغاية لاسقاط ماوراءها فإن قلت إن قوله أجلت الثمن مؤيد قلت لأن المقصود من التأجيل الترفية وهو حاصل بأدنى ما يطلق عليه اسم التأجيل كذا في التلويح والاجل يقتضين مدته ومهلته ووقت ادائ قرض آجال بالدمج

ومبينة في فاجتنبوا الرجس من الاوثان ومزينة في ما جافى من أحد راجع إلى هذا (والى لانتها الغاية) وهي نفيسة من تقول سرت من البصرة إلى بغداد فبغداد منتهى سيرك كما أن البصرة مبتدأ السير ولذلك استعملت في آجال الديون قال الله تعالى إلى أجل مسمى ولو قال لا مرأته أنت طالق إلى شهر فإن قوى التجيز تطلق في الحال ويلغو آخر كلامه وإن قوى التأخير يتأخر الوقوع إلى مضي الشهر وإن لم يكن له نية يقع في الحال عند زفر لأن إلى التأجيل وتأجيل الشيء لا يمنع ثبوت أصله وعندنا لا يقع لأن إلى التأخير ما يدخل عليه وهذا يدخل على أصل الطلاق فأوجب تأخيرها وأصل الطلاق يحتمل التأخير بالتعليق بمعنى شهر فأما أصل الثمن فلا يحتمل التأخير بالتعليق فحملنا الكلمة ثمة على تأخير المطالبة (فإن كانت قائمة بنفسها) كقوله له من هذا الحائط إلى هذا الحائط لا يدخل الغايتان وإن لم تكن فإن كان أصل الكلام متناولا للغاية كان ذكرها لإخراج ماوراءها فتدخل كما في المرافق

أيضا يمكن ثمة فإن كل عبد بعض مع قطع النظر عن غير مختلف من شئت فإنه لا يمكن التبعيض فيه إلا بإخراج واحد منهم (والى لانتها الغاية) أي لانتها المسافة أطلق عليها الغاية إطلاقا للجزء على الكل على ما قبل ثم بين قاعدة أنه أي موضع تدخل الغاية فيه وأي موضع لا تدخل فقال (فإن كانت) الغاية قائمة بنفسها كقوله له من هذا الحائط إلى هذا الحائط لا تدخل الغايتان في الاقرار) فإن الحائط غاية قائمة بنفسها أي موجودة قبل التكلم غير مفتقرة في وجودها إلى الغاية فلا تدخلان في الغاية واحترزنا بقولنا موجودة قبل التكلم عن الآجال المضروبة للديون والتمن في قوله بعث هذا وأجلت الثمن إلى شهر أو أجرته إلى رمضان أو إلى الغد ونحوه فإن كل هذه وإن كانت قائمة بنفسها ظاهر الكنه وأوجدت بعد السكك واحترزنا بقولنا غير مفتقرة في وجودها عن الليل فإنه مفتقر في وجوده إلى النهار وأما دخول المسجد الأقصى في قوله تعالى سبحان الذي أسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى فبالأخبار المشهورة لا بالنص (وإن لم تكن قائمة بنفسها) فإن كان صدر الكلام متناولا للغاية كان ذكرها لإخراج ماوراءها فتدخل كما في المرافق في قوله تعالى وأيديكم إلى المرافق فإنها ليست قائمة بنفسها وصدر الكلام وهو الأيدي متناول لها لانتها تناول إلى الأبط فيكون ذكرها لإخراج ماوراءها فتدخل بنفسها فبطل ما قال زفر رحمه الله أن كل غاية لا تدخل تحت

كذا في المنتخب (قوله واحترزنا بقولنا الخ) أي احترزنا بقولنا غير مفتقرة في وجودها إلى المغياع عن الليل الخ وعن المرافق فإن المرق لا يوجد بدون السدفة ومحتاج في وجوده إلى اليد (قوله فإنه مفتقر الخ) لأن الليل هو زمان مبدؤه غروب الشمس ولا تنفع إلى ما قال صاحب مسير الدائر من أن الليل قائم بنفسه لأنه لا يفترق في وجوده إلى غيره فلا يصح التمثيل به للغاية التي ليست قائمة بنفسها انتهى فتدبر (قوله وأما دخول الخ) جواب سؤال مقدر تقريره أن المسجد الأقصى في قوله تعالى (سبحان الذي أسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى) غاية قائمة بنفسها فينبغي على قاعدة كم أن لا تدخل مع أنه ثبت أن النبي صلى الله عليه وسلم دخل بيت المقدس ليلة الاسراء (قوله فبالأخبار) أي الأحاديث (قال وإن لم تكن) أي الغاية (قوله لها) أي المرافق (قوله لأنها) أي لأن الأيدي في نفسها مع قطع النظر عن ذكر الغاية متناولة إلى الأبط (قوله ذكرها) أي ذكر المرافق (قوله فتدخل) أي المرافق في حكم ما قبلها وهو الغسل (قوله فبطل ما قال زفر رحمه الله) حكاية لطيفة وهو أنه حاج الأصمعي مع زفر في دخول الغاية

وعدمه فقال لزوم لقوله في رجل قيل له كم سنك فقال ما بين ستين الى سبعين أي يكون ابن تسع سنين فتخير زفر رحمه الله (قوله أي غاية الغسل الخ) يعني أن قوله تعالى الى المرافق متعلق بقوله تعالى فأغسلوا وغاية للغسل لكن المقصود منه إسقاط ما وراء المرافق عن حكم الغسل فتدخل المرافق فيه (قوله أو غاية الخ) يعني أن قوله تعالى الى المرافق غاية لفظ الاسقاط ومتعلق به لا بقوله تعالى فأغسلوا وفيه أن الاسقاط ليس عند كور ولا مضرب بل لا يحظر بالبال فكيف (٢٣٩) يكون الى غاية له ومتعلق به فتأمل

(قوله مسقطين) أي الغسل (قوله فهي الخ) أي فالمرافق خارجة عن الاسقاط فتبقى داخل تحت الغسل (قوله وينتقض هذا الخ) ويمكن أن يجاب عن النقض بأن قاعدة دخول الغاية اذا كان صدر الكلام متناولا لها مقيدة بما اذا لم يوجد دليل آخر أقوى مقتض لعدم الدخول وأما اذا وجد دليل عدم الدخول فلا تدخل الغاية وحينئذ فلا نقض على تلك القاعدة بقوله قرأت هذا الكتاب الخ لوجود دليل دال على عدم دخول الغاية ههنا وهو العرف (قوله ٤-٤ الخ) مرئبط بقوله خارج (قال وان لم يتناولها) أي ان لم يتناول صدر الكلام الغاية (قال فيه) أي في تناول صدر الكلام للغاية (قال فلا تدخل) أي الغاية في حكم ما قبلها (قوله الامسك ساعة) فلا يتناول الليل قطعا ويؤيده أن من حلف لا يصوم فتوى الصوم وصام ساعة ثم أفطر من يومه

وان لم يتناولها وفيه شك فذكرها لمسد الحكم اليها فلا تدخل كالليل في الصوم) اعلم أن من الغايات ما لا يدخل كقوله تعالى ثم أعوا الصيام الى الليل وقوله فنظرة الى ميسرة ومنها ما يدخل كقوله تعالى وأيديكم الى المرافق وقوله الى المسجد الأقصى وقول القائل حفظت القرآن من أوله الى آخره والاصل أن الغاية اذا كانت قائمة بنفسها لم تدخل لان الحد لا يدخل في المحدود ولهذا لو قال فلان من هذا الحائط الى هذا الحائط لا يدخل الحائطان في الاقرار وما لا يكون قائما بنفسه فان كان أصل الكلام متناولا للغاية كان ذكر الغاية لاحراج ما وراءها في موضع الغاية داخلا كالمراقق لان الاسم عند الاطلاق يتناول الجارحة الى الابطح فكان ذكر الغاية لاحراج ما وراءها وان كان أصل الكلام لا يتناول موضع الغاية أو فيه شك فذكر الغاية لمسد الحكم الى موضع الغاية فلا تدخل الغاية كالليل في الصوم اذ مطلق الصوم ينصرف الى الامسك ساعة بدليل مسئلة الحلف فكان ذكر الغاية لمسد الحكم الى موضع الغاية ولهذا قال أبو حنيفة رحمه الله في الغاية في اختياراتها تدخل في الخيار لان مطلقه يقتضي التأبيد وكذلك في الآجال وفي الايمان في رواية الحسن عن أبي حنيفة رحمه الله يدخل حتى لو قال لا أكلم فلانا في شهر رمضان أو قال بعت منك هذا العبد بالف درهم الى شهر رمضان فانه يدخل لان صدر الكلام يتناوله وما فوقه فان مطلق قوله لا أكلم فلانا يتناول العرف فكان ذكر الغاية لاحراج ما وراءها وفي ظاهر الرواية لا يدخل لأن في تأخير المطالبة في موضع الغاية وفي حرمة الكلام وجوب الكراهة بالكلام في موضع الغاية شك فلا يدخل بالشك وفي قوله فلان على من درهم الى عشرة وقوله لامرأته أنت طالق من واحدة الى ثلاث لم تدخل الغاية الثانية عند أبي حنيفة رحمه الله لان مطلق الكلام لا يتناولها وفي ثبوتها شك وانما تدخل الغاية الاولى للضرورة لان الثانية داخلية ولا تكون نافية قبل وجود الاولى ووجودها وجوبها وقال تدخل الغايتان لان هذه الغاية لاتقوم بنفسها فلا تكون غاية ما لم تكن موجودة ووجود العاشر وجوبه ووجود الثالث بوقوعه فلذلك دخل العاشر والثالث (وفي الطرف) تحقيقا مخوذا في الدار أو تقديره كقولك سعي في الحاجة وقوله تعالى ولأصلبنيكم في جذوع النخل لتمكن المصلوب على الجذع تمكّن الشيء في المكان وعلى ذلك مسائل أصحابنا فانهم

المتعبون سمي هذه غاية الاسقاط أي غاية الغسل لاجل اسقاط ما وراءها أو غاية لفظ الاسقاط أي مسقطين الى المرافق فهي خارجة عن الاسقاط وينتقض هذا بقوله قرأت هذا الكتاب الى باب القياس فان باب القياس خارج عن القراءة وان كان الكتاب متناولا له ٤-٤ بالعرف (وان لم يتناولها أو كان فيه شك فذكرها لمسد الحكم اليها فلا تدخل كالليل في الصوم) في قوله تعالى ثم أعوا الصيام الى الليل مثال لما لم يتناولها الصدر فان الصوم لغة الامسك ساعة فذكر الليل لاجل مد الصوم الى نفسه فلا يدخل هو تحت الصوم ومثال ما فيه الشك مثل الآجال في الايمان كما اذا حلف لا يكلم الى رجب فان في دخول رجب فيما قبله شك فلا يدخل في ظاهر الرواية عنه وهو قولهما وفي رواية الحسن عنه أنه يدخل لان أول الكلام كان للتأبيد فلا تخرج الغاية عما قبلها وتدعى هذه غاية الامتداد لان الغاية مدت الحكم الى نفسها وبقيت بنفسها خارجة عنه (وفي الظرفية) وهذا هو أصل

حتمت لوجود الشرط كذا في الدرا المختار (قوله فلا يدخل الخ) لعدم تناول الصدر (قوله فلا يدخل في ظاهر الرواية) فان صدر الكلام مطلق لا يقتضي التأبيد حتى تكون الغاية لاسقاط ما وراءها (قوله لان أول الخ) يعني أن قوله لا يكلم ينسأل العرف فقوله الى رجب لاسقاط ما وراءه فيدخل رجب في عدم التكلم (قال وفي الظرفية) أي لكونه مدخول في ظرف ما قبلها مكانا وزمانا

(قوله أي في كون الخ) لما كان يستفاد من ظاهر كلام المصنف أنهم اختلفوا في حذف في وإثباته هل تحذف في أو تثبت وليس كذلك فان حذف في جائز بالاتفاق أشار الشارح رحمه الله بقوله أي في كون الخ إلى ما هو المراد من كلام المصنف وتوضيحه أنهم اختلفوا في حذف في وإثباته بأن أهم ما يقتضي استيعاب مدخول في حتى يكون ما بعده في معيار المابقة غير فاضل عما قبله وأهم ما لا يقتضيه حتى يكون ما بعده في ظرف لما قبله (قوله يستوعب الخ) (٣٣٠) فاضلا عما قبله (قال هما) أي إثبات في وحذفه (قوله يستوعب الخ)

لان معنى غدا هو معنى في غدا الآن في حذف غدا اختصارا فاستويا بمعنى (قوله يقع الخ) اذ لا مزاحم لأول النهار (قوله يصدق فيهما) أي في حذف في وإثباته ديانة لانه نوى محتمل كلامه (قوله لانه خلاف الظاهر) فان الظاهر أن المراد بالغد كله فاذا نوى آخر النهار فقد نوى تخصيص البعض وهو خلاف الظاهر وهذا دليل لقوله لا قضاء (قال بينهما) أي بين الحذف والإثبات (قوله يقع في أول النهار) اذ لا مزاحم لأول النهار (قوله يصدق ديانته) لانه نوى محتمل كلامه (قوله لا قضاء) لانه يغير مستوجب كلامه وهو الاستيعاب إلى ما هو تخفيف عليه فصار متهما (قوله يقع في أول النهار) اذ لا مزاحم لأول النهار (قوله لا نذ كراخ) يعني أنه عند حذف في اتصل المظروف بالظرف بلا واسطة فصار الظرف كالمفعول به وهو يقتضي الاستيعاب وأما عند ذكر في فالظرف يبق على حكم

قالوا إذا قال رجل غصبت ثوباني مندبل أو عسرا في قوصرة لزماء لانه أقصر بغصب مظروف في ظرف وغصب الشيء وهو مظروف لا يتحقق بدون الظرف فلزماء وكذا الطعام في السفينة والبر في الجوارق (لكنهم اختلفوا في حذفه وإثباته في ظرف الزمان فقالوا هم أسواء وفرق أبو حنيفة بينهما فيما اذا نوى آخر النهار) حتى لو قال أنت طالق في غد ونوى آخر النهار لم يصدق قضاء عندهما لانه وصفها بالطلاق في الغد والغدا مسمى لكلمة وانما يتصف بالطلاق في كله اذا وقع الطلاق في أوله ألا ترى انه اذا لم يكن له نية يقع في أول النهار فاذا نوى آخر النهار فقد نوى تخصيص بعضه فلا يصدق قضاء كما لو قال أنت طالق غدا ونوى آخر النهار وعند أبي حنيفة رحمه الله يصدق قضاء لان حرف الظرف اذا سقط اتصل الطلاق بالغد بلا واسطة فيقع في أوله لتتصف بالطلاق في جميع الغد فلا يصدق في التأخير واذا لم يسقط حرف الظرف صار الطلاق مضافا إلى جزء من الغد مبهم فيكون نيته بيا نالما أهمه فيصدق القاضى واذا لم ينو شيئا تعين الجزء الاول باعتبار السبق وعدم المزاحم واذا نوى آخر النهار كان تعين الجزء المنوى وهو قصدي أولى باعتبار من الجزء الاول وهو ضروري وذلك مثل قوله ان صمت الدهر انه يقع على صوم الابد ولو قال ان صمت في الدهر يقع على صوم ساعة (واذا أضيف إلى مكان) فقيل أنت طالق في الدار أو في مكة (يقع) الطلاق عليها حيث ما يكون (في الحال) لان المكان لا يصلح ظرفا للطلاق فالطلاق متى وقع في مكان فهو واقع في الاما كن كلها وهي اذا اتصفت بالطلاق في مكان تتصف به في الاما كن كلها فالواصل أن المكان الداخل عليه حرف في في قولك أنت طالق في مكة موجود في الحال والتعليق به تمييز بخلاف الغد في قولك أنت طالق في غد فانه ليس بوجود في الحال فالتعليق به يكون تعليقا بمعنى فيجمل عمل التعليق حقيقة في قولك ان دخلت الدار فانت طالق وهذا لان الطلاق انما يتوقف وقوعه على شيء اذا كان معلقا بذلك الشيء حقيقة أو معنى أما الاول فنص قوله أنت طالق ان كنت فلا ما اذا جاء غدا فان وقوع الطلاق يتوقف على الكلام وجبى الغد لتعلقه بهما بحرف التعليق وأما الثاني فنحو قوله أنت طالق غدا فالطلاق يتوقف على مجي الغد وان لم يكن معلقا بحرف التعليق لانه قرن الطلاق

معناه في اللغة واتفق أصحابنا في هذا القدر (ولكنهم اختلفوا في حذفه وإثباته في ظرف الزمان) أي في كون ما بعده معيارا للمابقة غير فاضل عنه أو كونه ظرفا فاضلا عنه (فقالا هم أسواء) في أنه يستوعب جميع ما بعده فان قال أنت طالق غدا أو في غد ولم ينو يقع في أول الغد وان نوى آخر النهار يصدق فيهما ديانة لا قضاء لانه خلاف الظاهر فان الاصل فيه أن يستوعب الطلاق جميع الغد سواء كان بذكري أو بحذفه (وفرقت أبو حنيفة رحمه الله بينهما فيما اذا نوى آخر النهار) فان قال أنت طالق غدا ولم ينو يقع في أول النهار وان نوى آخر النهار يصدق ديانة لا قضاء وان قال أنت طالق في غد يقع في أول النهار ان لم ينو وان نوى آخره يصدق ديانة وقضاء لان ذكر في لا يقتضي الاستيعاب عنده ونظير هذا لأصومن الدهر وفي الدهر فان الاول يقتضي استيعاب العمر بخلاف الثاني (واذا أضيف إلى مكان) بان يقول أنت طالق في مكة (يقع حالا) لان المكان لا يصلح مقيدا للطلاق اذا يقع

الظرف وهو ما وقع في جزمه الفعل فلا يلزم الاستيعاب (قوله بخلاف الثاني) فانه يقع على بقع الساعة كذا قال نكر الاسلام (قال واذا أضيف) أي الطلاق أو العناق وكذا كل ما لا يختص بمكان دون مكان (قال الآن يضرر الفعل) فيختار الجواز بالحذف ويصدق حينئذ فيما بينه وبين الله تعالى لانه محتمل كلامه فيصح ارادته الا أنه خلاف الظاهر وفيه تخفيف على القائل فلا يصدق قضاء كذا قيل

بالغدة فيقتضى حدوثهما معا والغدة معدوم الحال فلا يقع الطلاق في الحال بل يتوقف وجود الطلاق
 الى مجي الغدة ويصير كانه قال اذا جاء غدة وأما اذا عدم التعليق حقيقة ومعنى كان ارسالا للطلاق
 والطلاق المرسل لا يتوقف على شيء ثم في قوله أنت طالق في مكة ما علق الطلاق بشيء لانه لم يذكر
 حرف التعليق ولا قرن بالطلاق أيضا معدوم الان مكة موجودة فعدم التعليق حقيقة ومعنى
 فكان ارسالا للطلاق (الا أن يضم الفعل) أى الا أن يراد به اضمار الفعل فكانه قال أنت طالق
 في دخولك الدار (فيصير بمعنى الشرط) وعلق الوقوع بوجود الدخول كما هو حكم الشرط فيصدق
 فيما بينه وبين الله تعالى لان اللفظ يحتمله ولكنه خلاف الظاهر فلا يصدق قضاء وقد يستعار حرف في
 للمقارنة اذا نسب الى الفعل فتقبل أنت طالق في دخولك الدار لان الفعل لا يصلح طرفا ولكن بين الطرفين
 والشرط مناسبة من حيث المقارنة فعمل في معنى مع فحروف الصلات يقام بعضها مقام بعض بدليل
 ولو قال مع دخولك الدار تعلق الطلاق بدخول الدار ووقع بعده لان قران الطلاق بالشئ يعتمد وجود
 ذلك الشئ فلهذا تأخر وقوع الطلاق عن دخول الدار فصار بمعنى الشرط وعلى هذا قال في الزيادات
 لو قال أنت طالق في مشيئة الله أو في ارادته لم تطلق كانه قال ان شاء الله لان في معنى الشرط فكان
 تعليقا بما لا يوقف عليه فلا يقع كالمعلق بمشيئة غائب لا يوقف عليه وكذا أخوات المشيئة الا في علم الله
 فانها تطلق لانه يستعمل في المعلوم يقال هذا علم أى حنيفة أى معلومه فلا يصلح شرطا لانه تعليق بالموجود
 والشرط ما يكون معدوما على خطر الوجود فان قيل لو قال في قدرة الله لم تطلق والقدرة تستعمل بمعنى
 المقدور فان من يستعظم شيئا يقول هذا قدرة الله قلنا المراد به أن قدرة الله الا أنه أقام المضاف اليه
 مقام المضاف ومثله لا يتحقق في العلم ولو قال لفلان على عشرة دراهم في عشرة نلزمه عشرة لان العدد
 لا يصلح طرفا فيلغوا الا أن ينوي به معنى مع أو أو العطف فيصدق لان في الطرف معنى المقارنة فيلزمه
 عشرون ولكن بدون هذه النية لا يلزم عشرون لان المال لا يجب بالشك والاصل في الذم البراءة
 وكذا لو قال أنت طالق واحدة في واحدة يقع واحدة فان قال نويت مع وقعا سواء كانت موطوءة أو غير
 موطوءة وان قال غنيت الواو تطلق بشئين ان كانت موطوءة والا واحدة كقوله واحدة واحدة وقال
 صاحب المحصول وقيل انه السببية كافي قوله عليه السلام في النفس المؤمنة مائة من الابل وهو ضعيف
 لانه لم يقل به أحد من اهل اللغة وهذا منه عجب لانه ذكر بعد هذا جوابا عن كلام ابن جنى ان كون الباء
 للبعيض لا يعرفه اهل اللغة ان الشهادة على النفي غير مقبولة قلنا أن نخطي ابن جنى بالدليل الذي ذكرناه
 فقد وقع فيما أبى ومن ذلك حروف القسم وهي الباء والواو والتاء وما وضع للقسم وهو آي الله وما
 يؤدى معنى القسم وهو لعمر الله أما الباء فهي التي للالصاق وهو أصل حروف القسم لانها توصل الفعل
 الى اسم الله تعالى المحلوف به وتلصقه به وهي تدل على فعل محذوف فقول الرجل بالله معناه أقسم أو
 أحلف بالله قال الله تعالى يحلفون بالله ما قالوا وكذلك يجوز استعماله في سائر الاسماء والصفات بان يقول
 بالرحمن والرحيم وبعزة الله وقدرته وجلاله وكبريائه وفي الحلف بغير الله مظهرا كان أو مضمرا بان
 يقول يا بى أو بك لا فعلن أو به لا فعلن فلم يكن للباء اختصاص بقسم بخلاف الواو والتاء وذكر في بعض
 نسخ نفي الاسلام بالقسمة ونفي ربه وأما الباء فهي التي للالصاق فلم يكن لها اختصاص بالقسم وأما
 الواو فانها استعيرت عن الباء للقسم لما بينهما من المناسبة صورة بالتحاد فخرجهما وهو ما بين الشفتين

(قوله أى المصدر) ايما الى
 أن المراد بالفعل في المتن
 المصدر لا الفعل التحوى
 لعدم صحة دخول في على
 الفعل التحوى (قال بمعنى
 الشرط) ايما الى أنه لا يصير
 شرطا محضا فان الطلاق في
 الشرط المحض يقع بعد
 الدخول وفي قوله في دخولك
 مكة يقع مع الدخول (قوله
 فتطلق الخ) أى لما كان
 بمعنى الشرط لا شرطا محضا
 فتطلق الخ (قوله كما في
 حقيقة الخ) مر بربط بالنفي
 في قوله لا بعد الدخول (قوله
 يؤيده) أى يؤيد أن الطلاق
 في حقيقة الشرط بعد
 الشرط (قوله لو قال) أى
 الاجنبية (قوله لا يقع
 الطلاق الخ) وكذا لو قال
 لاجنبية أنت طالق في
 نكاحك فتزوجها لا تطلق
 كما لو قال مع نكاحك ولو كان
 للشرط لطلقت كما لو قال ان
 تزوجتك فأنت طالق كذا
 قال ابن الملك ناقلا عن
 الخاتبة

يقع في الاماكن كلها فيلغوز كالمكان (الا أن يضم الفعل) أى المصدر بان يراد في دخولك
 مكة (فيصير بمعنى الشرط) فكانه قيل حينئذ ان دخلت مكة فانت طالق فتطلق مع الدخول
 لا بعد الدخول كما في حقيقة الشرط يؤيده ما نه لو قال أنت طالق مع نكاحك لا يقع الطلاق وان نكحها

ومعنى من حيث ان الواو للجمع والباء للاتصاق وفي الاتصاق الجمع فالباء للاتصاق تستبدع غيرها بظهور
الفعل معها وانما جازحلفت بالله ولم يجزأ حلف والله لانه انما استعير عن الباء توسعة لصلات القسم لا
لمعنى الاتصاق فلو صح الاظهار لصار مستعارا للمعنى الاتصاق فكان مستعارا عاملا ولا حاجة الى ذلك
وانما الغرض من خصوص الاستعارة لباب القسم لانه ادعى الى التوسعة لكثرة دور القسم على أنفسهم
الاترى انه اذا قال بعث منك هذا العبد ألف درهم لا يصح البيع ولو كان مستعارا للمعنى الاتصاق
لصح ولانه حينئذ يشبه قسامين أحدهما أحلف والآخر والله وهذا المعنى لا يوجد في الباء لان
ظهور الفعل ثمة لاجل أن حرف الاتصاق يستدعيه وبالدخول على الضمير فيقول به لا عبد منه وبك
لا زورن بيتك ولا يجوز دخول الواو الاعلى المظهر فلا يقال ولا لافعلن ولا وده لا تخرجن لي خط رتبة
الحلف عن الاصل * وأما التاء فانما استعيرت عن الواو توسعة لصلات القسم لما بينهما من المناسبة
فانهما من حروف الزوائد ويقوم التاء مقام الواو كافي التراث والتخمة وغيرهما ولما كان فرعها هو
فرع المخط رتبته عن الباء والواو فقبل لا يدخل الا في اسم الله وحده لانه المقسم به غالباً فيقول تالله
قال الله تعالى تالله لا كيدن أصنامكم ولم يجز تأرجن كجار والرجن وقدروى الاخفش رب الكعبة
لانه بمنزلة اسم الله تعالى في الظهور والاستعمال وقد يحذف حرف القسم توحيا للتخفيف فيقال الله
لا فعلن كذا لانه بالنصب عند البصر بين بحذف الباء واتصال فعل القسم الى الاسم كقوله

* أمرتك الخير فافعل ما أمرت به * وبالجر عند الكوفيين بتقدير الباء وقد ذكر في الجامع مسائل
على هذا الاصل فانه قال فيه لوقال والله والرجن لأ كلمه فكلمه لزمه كفارتان لان كل واحد من
الاسمين يصلح بميا والواو للعطف ولوقال والله والرجن يكون مينا واحدة لانه أجرى الثاني مجرى النعت
للاول وكذا لوقال والله الله لأ كلمه فكلمه فعليه كفارة واحدة لان الثاني لا يصلح صفة لان الشيء لا يصلح
صفة لنفسه ولم يذ كر حرف العطف فكان تأ كيدا وكذا لوقال والله العزيز الحكيم لأ كلك فعليه
كفارة واحدة ولوقال والله والعزيز والحكيم لزمه ثلاث كفارات * وأما أيم الله فاصله عند
الكوفيين أيمن وهو جمع يمين وعند البصريين هي كلمة وضعت للقسم لاشتقاقها من مثل صه ومه
ويج ويح كلمة يقال عند المدح والرضا بالشيء والهمزة للوصل ولهذا يوصل اذا تقدمه حرف
نحو وأيم الله ولو كان لبناء صيغة الجمع لما ذهب عند الوصل كقولك نبحت على أ كاب * وأما العر الله
فاللام فيه لا ابتداء والعمر بالفتح والضم البقاء الا أن الفتح أغلب في القسم حتى لا يجوز غيره والمعنى لبقاء
الله أقسم به فيصير نصريحا للمعنى القسم فيكون قسما كقوله جعلت هذا العبد ملكا لك بألف درهم فانه
يسع لتصريحه معنى البيع فكذا هنا * ومن هذا القبيل أسماء الظروف وهي مع وقبل وبعد
وعند (فمع للقارنة) حتى لوقال لا مرأته أنت طالق واحدة مع واحدة أو معها واحدة يقع ثنتان سواء
دخل بها أو لم يدخل بها لان مع للقرآن فتوقفت الاولى على الثانية تحقيقا لمراده فوقعا معا (وقبل للتقديم)
حتى لوقال لا مرأته أنت طالق قبل دخولك الدار طالق الحال ولوقال لها وقت الضعوة أنت طالق قبل
غروب الشمس تطلق الحال لان القبلية لا تقتضي وجود ما بعدها قال الله تعالى من قبل أن نظم
وجوها وصح الايمان قبل الطمس ولا يتوقف على وجوده بعده بخلاف ما لوقال فيقبل غروب الشمس

ولوقال أنت طالق ان نكحتك يقع الطلاق بعد النكاح ولما ذكر أن في الظرفية أو ردت بقرينه
بيان باقى أسماء الظروف المضافة وان لم تكن حروف جر فقال (ومنهم ما أسماء الظروف فمع للقارنة)
أى لقارنة ما بعدها لما قبلها فاذا قال أنت طالق واحدة مع واحدة أو معها واحدة يقع ثنتان
سواء كانت موطوءة أولا (وقيل للتقديم) أى لكون ما قبلها مقدما على ما أضيف اليه

(قوله أو ردت بقرينه الخ) في
المنية هذا على ما وقع في
أكثر النسخ وأما على ما وقع
في بعضها فلا حاجة اليه
حيث قال ههنا ومنها حروف
القسم وهي الباء والواو
والتاء وما وضع له وأيم الله
وما يؤدى معناه وهو لعمر الله
ثم قال ومنها أسماء الظروف
وهي مع للقارنة الخ انتهت
(قال ومنهم ما أسماء الظروف)
أى من حروف المعاني أسماء
هي ظروف أى لا تقع في
الكلام الا ظروف الفاعل
وتسميتها حروفا انما هو
للتغليب أو لمشايتها بالحروف
لعدم افادتها معانيها
الا بالحلقها باسماء آخر
كالحروف كذا قيل (قوله
يقع ثنتان) أى بلا ترتيب

(قال في الطلاق) وأما في الإقرار مسيحي بيانه في الشرح (قوله أي في كل موضع الخ) وهو موضع الإضافة إلى الظاهر (قوله وفي كل موضع الخ) وهو موضع الإضافة إلى الضمير (قال بالكنية) أي الضمير وليس المراد بالكنية ما هو مقابل الصريح (قوله كل من القبل والبعد) إيماء إلى أن الضمير في قيدت في المتن راجع إلى كل منهما ولذا أفرد الضمير والواحد كان ينبغي أن يقول وإذا قيدنا (قوله بان يقول) أي الزوجة الغير الموطوءة (قوله تكون الخ) فإن القبيلة أو البعديـة حينئذ قائمة بما بعدها ثم اعلم أن هذه القاعدة منقوضة بنحو جاء في رجل وزيدة قبله فإن القبل ههنا أضيف إلى الضمير مع أم صفة لما قبلها كذا قال بعض المحسنين ويمكن أن يقال إن هذه القاعدة مقيدة بما إذا كان بعد القبل اسم ظاهر وإن لم يكن القبل مضافا إليه وحينئذ فلا تنقض (قوله طلاق واحد) أي بائن لأن وضع المسئلة في الغير الموطوءة (قوله فتقعان الخ) لأنه ما قال أنت طالق وقعت طلاق واحدة ولما وصفتها بان قبلها واحدة أخرى فحكم بوقوع هذه الواحدة الأخرى في الماضي وإيقاع الطلاق في الماضي إيقاع في الحال فوقعت هذه أيضا فصار تطلقه بطلاقين معا (قوله فتقع هذه) أي الواحدة (قوله ولا يعلم مسيحي) هذه مسامحة والاولى أن يقول إنه لا يقع الطلاق بعد لانها غير موطوءة فلا عدة لها فليس محلا لوقوع الطلاق بعد طلاق (قال كانت الخ) هذه القاعدة

منتقضة بنحو جاء في رجل قبل زيد غلامه فإن القبل ههنا مضاف إلى الظاهر مع أنه صفة لما بعده كذا قال بعض المحسنين ويمكن أن يقال إن هذه القاعدة مقيدة بما إذا لم يكن بعد القبل اسم ظاهر سوى المضاف إليه وحينئذ فلا تنقض (قوله بالكنية) بل تقيدها بكل منهما بالإضافة إلى الاسم الظاهر (قوله بان يقول) أي الزوجة الغير الموطوءة (قوله طلاق) أي بائن لكون وضع المسئلة في غير الموطوءة (قوله فتقع الأولى) أي في الحال (قوله ولا يعلم

فإنها لا تطلق إلا مع غروب الشمس ولو قال لغير الموطوءة أنت طالق واحدة قبل واحدة يقع واحدة ولو قال قبلها واحدة يقع ثنتان (وبعد للتأخير وحكمها في الطلاق ضد حكم قبل) حتى لو قال لغير الموطوءة أنت طالق واحدة بعد واحدة تطلق ثنتين ولو قال بعده واحدة وقعت واحدة (و) الأصل أن الظرف إذا قيد بالكنية كان صفة لما بعده وإذا لم يقيد كان صفة لما قبله (تقول جاءني زيد قبل عمر واقتضى سبق زيد وإذا قلت جاءني زيد قبله عمر واقتضى سبق عمرو) وأن إيقاع الطلاق في الماضي إيقاع في الحال لكونه (وبعد للتأخير) أي لكون ما قبلها مؤثرا عما أضيف إليه (وحكمها في الطلاق ضد حكم قبل) أي في كل موضع يقع في لفظ قبل طلاق واحد يقع في لفظ بعد طلاق واحد وفي كل موضع يقع في لفظ قبل طلاق واحد يقع في لفظ بعد طلاق واحد على ما قال (وإذا قيدت بالكنية كانت صفة لما بعدها) أي إذا قيد كل من القبل والبعد بالكنية بان يقول أنت طالق واحدة قبلها واحدة أو بعدهما واحدة تكون القبيلة أو البعديـة صفة لما بعدها في المعنى وإن كانت بحسب التركيب النحوي صفة لما قبلها فيقع في الأول طلاقان وفي الثاني طلاق واحد لأن معنى الأول أنت طالق واحدة التي سبقتها واحدة أخرى فتقعان معاني الحال ومعنى الثاني أنت طالق واحدة التي سبقتها أخرى فتقع هذه في الحال ولا يعلم مسيحي (وإذا لم يقيد كانت صفة لما قبلها) أي إذا لم يقيد كل من القبل والبعد بالكنية بان يقول أنت طالق واحدة قبل واحدة أو بعدهما واحدة تكون القبيلة والبعدية صفة لما قبلها فيقع في الأول طلاق وفي الثاني طلاقان لأن معنى الأول أنت طالق واحدة التي كانت قبل الواحدة الأخرى لا تية فتقع الأولى ولا يعلم حال الآتية ومعنى الثاني أنت طالق واحدة التي كانت بعد الواحدة الأخرى الماضية فتقعان معا وهذا كله في الطلاق وأما في الإقرار فيلزم في قوله على درهم واحد قبل درهم واحد وفي الصورة الأخرى يلزمه

(٣٠ - كشف الأسرار أول) حال الآتية هذه مسامحة والاولى أن يقول لا يقع الطلاق بعد لانها غير موطوءة ولا عدة لها فليس محلا لوقوع الطلاق بعد طلاق (قوله فتقعان معا) لأنه طالق واحدة بقوله أنت طالق واحدة ووصفها بانها بعد الواحدة الأخرى الماضية وإيقاع الطلاق في الماضي إيقاع في الحال فتقع هذه أيضا مع الأولى (قوله وهذا كله في الطلاق) أي لغير الموطوءة وأما إذا كانت موطوءة فيقع في الصورة الأربع اثنتان لوجود العدة سواء أضيف القبل أو البعد إلى الظاهر أو الضمير كذا في الدر المختار والسر أن كون الشيء قبل شيء آخر يقتضي وجود ذلك الشيء الآخر لأن القبيلة من الإضافات فيقع طلاقان (قوله فيلزم الخ) لأن القبل بعث الأول فكأنه قيل له على درهم واحد قبل درهم يجب على الاستقبال فيلزمه درهم واحد هكذا نقل صاحب كشف البزدوى وقال صاحب التلويح أنه لو قال له على درهم واحد قبل درهم يجب درهمان كما في الصورة الأخرى وقال بعض محشييه إن هذا يصح عقلا ودليلا فإنه يمكن أن يكون معناه درهم قبل درهم في الحال لا في الاستقبال (قوله وفي الصورة الأخرى الخ) أي لو قال له على درهم قبله درهم فعليه درهمان كما هو الظاهر ولو قال بعد درهم فيلزمه درهمان لأن معناه بعد درهم قد وجب على وكذا لو قال بعده درهم فيلزمه درهمان لأن معناه بعد درهم قد وجب على والسر أن الدرهم بعد الدرهم يجب دينارا على الزمة لبقاء المحل وأما الطلاق بعد الطلاق

في الصور السابقة فلا يقع لان الزوجة غير موطوءة ولا عدة لها فهي ليست محلا لاطلاق بعد طلاق (قال وعند الحضرة) حقيقة
 كز يد عند حمرو أو حكا كعندي (٢٣٤) مال وان كان المال في بيتك ثم الاولى أن يقول المصنف وعند

لمكان الحضور فانها ظرف
 لا مصدر والامر في العبارة
 هين (قال كان وديعة)
 أي لادينا (قال على
 الحفظ) أي على أنها
 محفوظة في يدى وعندى
 (قوله ولهذا) أي لاحتمال
 الدين (قال صفة للسكره)
 لان غير نكرة متوغة في
 الابهام حتى لا تتعرف
 بالاضافة الى المعرفة (قال
 ويستعمل استثناء) لكون
 غير مشابه بالافان ما بعد
 كل منهما ما غير لما قبله حكما
 (قوله فهو أيضا الخ) دفع
 دخل مقدر وهو أن كلمة
 غير ليست ظرفا فلم ادرجت
 في ذيل أسماء الظروف
 وحاصل الدفع أنها أدخلت
 في أسماء الظروف تغليبا
 ثم اعلم أن هذا على نسخة
 المتن التي وجدها الشارح
 وأما على ما في النسخة
 الصحيحة التي وجدها
 الشراح السالفون ووجدناها
 أيضا فلا حاجة الى هذا
 الدفع ولا يتوجه الدخول
 فان فيها هكذا ومنها
 حروف الاستثناء وأصل
 ذلك الاوغير الخ (قال
 غير دائق) بفتح النون
 وكسرها (قال بالرفع) أي
 برفع غير واحترز به عن
 الدرهم الذي هو دائق فانه

مالا لا يقع في الحال غير مال لا للاستناد والواقع في الماضي واقع في الحال فثبت ما في وسعه لا ما ليس
 في وسعه فالقبلي في قوله أنت طالق واحدة قبل واحدة صفة الاولى فتبين بها فالتقع الثانية لفوات
 المحلية وفي قوله قبلها واحدة صفة الثانية فافتضى ايقاعها في الماضي وايقاع الاولى في الحال والابقاع
 في الماضي ايقاع في الحال أيضا فيقتربان فيقعان والبعدية في قوله بعد واحدة صفة الاولى فافتضى
 ايقاع الاولى في الحال وابقاع الثانية قبلها فيقتربان فيقعان وفي قوله بعدها واحدة صفة الاخيرة فتبين
 بالاولى وتلغو الثانية لفوات المحلية (وعند الحضرة فاذا قال لغيره لك عندي ألف درهم كان وديعة لان
 الحضرة تدل على الحفظ دون الزوم) والواقع عليه الآن يقول دين وعلى هذا قلنا اذا قال لموطوءة أنت
 طالق كل يوم ولم يكن له نية طلقت واحدة عندنا خلافا لغيره ولو قال عند كل يوم أو مع كل يوم أو في كل يوم
 تطلق في كل يوم واحدة حتى تطلق ثلاثا في ثلاثة أيام ولو قال أنت على كظهر أي كل يوم يكون ظهرا
 واحدا ولو قال عند كل يوم أو مع كل يوم أو في كل يوم تجدد انعقاد ظهاري معي كل يوم لانه اذا لم يذ كر كلمة
 الظرف يكون الكل ظرفا واحدا فلا يثبت الا واحد وان تكررت الابهام واذا ذكر كلمة الظرف ينفرد كل
 يوم بكونه ظرفا وانما يتحقق ذلك اذا تحقق طلاق أو ظهاري في كل يوم ومن هذا الجنس ألفاظ الاستثناء
 وأصل ذلك الا والاستثناء من جنس البيان لانه بيان تغيير فمسألة تذكرو في باب البيان ان شاء الله تعالى
 (وغير تستعمل صفة للسكره وتستعمل استثناء) وأصله أن يكون وصفا مع اسم اعراب ما قبله (تقول له على
 درهم غير دائق بالرفع فيلزمه درهم تام) لانه صفة الدرهم أي درهم مغاير للدائق (ولو قال بالنصب كان
 استثناء فيلزمه درهم الادانقا) أي ينتقص من الدرهم دائق ولو قال لفلان على دينار غير عشرة دراهم
 بالرفع يلزمه دينار تام ولو قال غير عشرة بالنصب فكذلك الجواب عند محمد لان الجنسية صورة ومعنى
 شرط لصحة الاستثناء عنده والدرهم لا يجانس الدينار صورة وان كان يجانسه معنى وعند أبي حنيفة وأبي
 يوسف رجحهما الله ينتقص من الدينار قيمة عشرة دراهم لصحة الاستثناء لانه يجانسه معنى وهو كاف لصحة
 الاستثناء عندهما لما يأتي في باب ان شاء الله تعالى وانما ذكرنا الاسلام وما يقع من الفصل بين البيان
 والمعارضة يذكرو في باب البيان ان شاء الله تعالى لان محمد يعمل في هذه المسئلة بطريق المعارضة وهما
 بطريق البيان بيانه أن الاستثناء المتصل يعمل بطريق البيان عندنا وبطريق المعارضة عند الشافعي
 والمنفصل يعمل بطريق المعارضة عند الكل فعند محمد يعمل في هذه الصورة بطريق المعارضة لعدم
 المجانسة كما اذا استثنى الثوب من الدينار فيكون الاستثناء منقوصا ولا تنافي لجواز أن يجب عليه دينار
 ولا يجب عليه عشرة دراهم وعند أبي حنيفة وأبي يوسف رجحهما الله بطريق البيان لو جحد المجانسة
 عندهما (وسوى مثل غير) ولهذا ذكر في الجامع لو قال ان كان في يدي دراهم الثلاثة دراهم أو سوى

درهمان هكذا قالوا (وعند الحضرة فاذا قال لغيره لك عندي ألف درهم كان وديعة لان الحضرة تدل
 على الحفظ دون الزوم) لان عند يكون القرب والقرب المتيقن هو قرب الامانة دون الدين لانه محتمل
 ولهذا اذا وصل به لفظ الدين بان يقول لك عندي ألف دينار يكون دينارا (وغير يستعمل صفة للسكره
 ويستعمل استثناء) لكن الاستعمال الاول أصل فيه والثاني تبع فهو أيضا داخل في الظروف تغليبا
 (كقوله على درهم غير دائق بالرفع فيلزمه درهم تام) لانه حينئذ صفة الدرهم فيكون المعنى له على
 الدرهم الذي مغاير للدائق فلا يستثنى منه شيء فيلزم درهم تام (ولو قال بالنصب كان استثناء فيلزمه درهم
 الادانقا) وهو مقداردس الدرهم (وسوى مثل غير) في كونه صفة واستثناء وهو ظرف في الحقيقة لكن

كان في ذلك العهد درهم على وزن دائق كذا قال على القاري في شرح مختصر المنار (قال بالنصب) أي بنصب غير لما
 (قال فيلزمه الخ) لان الاستثناء عبارة عن التكلم بالباقي بعد التثنية (قوله وهو) أي الدائق

(قوله يحال على النية) أي فيما إذا أقره على درهم سوى الدائق (٣٣٥) (قوله في صورة التخفيف) كما إذا أقره

على درهم سوى الدائق
وقال أنا أردنا الاستثناء
(قال ومنها) أي من حروف
المعاني (قوله إلا لهذا
المعنى) أي الشرط وفيه
أن الحصر باطل فإن ان
تستعمل نافية أيضاً فالصواب
أن يوجه بأن ان حرفان
حرف شرط ونافية فمأهو
حرف شرط لا يستعمل
اللعني الشرط وقد يوجه
كون ان أصلاً في حروف
الشرط بأن ان لمحض الشرط
من غير اعتبار ظرفية
ونحوها كما في اذا ومتى
(قوله ولهذا) أي ليكون
ان أصلاً (قوله بعضها)
كأذا (قال على خطر) في
رد المختار الخطر بفتح الخاء
المحبة والطاء المهملة
ما يكون معدوماً يتوقع
وجوده فعنى كونه على
خطر الوجود أن يكون
متردداً بين أن يكون وبين
أن لا يكون (قوله لا يضرب
من التأويل) وهو تنزيه
منزلة المشكوك لنكته
تعرف في علم المعاني (قوله
لأحالة) اعلم إلى أن قول
المصنف لأحالة متعلق
بالكائن (قوله لا بالتأويل)
وهو تنزيه منزلة المشكوك
لنكته تعرف في غير هذا
العلم (قال فإذا قال) أي
الزوج لزوجته (قال حتى
يموت) أي حتى يقرب
موت أحد الزوجين (قوله
هذا الشرط) أي عدم

ثلاثة أو غير ثلاثة فجميع ما في يدي صدقة وفي يده أربعة دراهم أو خمسة دراهم فلا شيء عليه لأن شرط
حنثه أن يكون في يده غير الثلاثة ما ينطلق عليه اسم الدراهم ولم يوجد لأن اسم الدراهم لا ينطلق على
الدراهم والدراهمين ولو قال ان كان في يدي من الدراهم الثلاثة دراهم والمسئلة بحالها لزمه أن يتصدق
بذلك كله لأن شرط حنثه أن يكون في يده غير الثلاثة ما يكون من الدراهم والدراهمين والدراهمان من
الدراهم (ومنها حروف الشرط) وهي ان واذا واذا ما ومتى وحيثما وكما ومن وما وانما لم يذكروا في حروف
الشرط لأن الاسم يليه دون الفعل والشرط هو العلامة وانما سميت ألفاظ الشرط لاقتراحها بالفعل
الذي هو شرط الحنث أي علامته لأن الجزاء انما يتعلق بما هو على خطر الوجود وهو الفعل لا بالاسم
الذي لا خطرفيه وقوله تعالى ان امرؤ وهالك وان امرؤ خائف على اضمار فعل بفسره الظاهر وقد
عدها البعض من ألفاظ الشرط لأن الفعل يلزم الاسم الذي يدخل عليه كل مثل كل امرؤ أو تزوجها
وذلك الفعل يصير في معنى الشرط حتى لا يترك الجزاء الوجود (وان أصل فيها) وما وراءها لمحق بها
ولهذا ذكرت من حروف الشرط وان كان اذا ومتى ونحوهما من الاسماء لأن الأصل فيها ان وهو حرف
(وانما يدخل على أمر معدوم على خطر ليس بكائن لأحالة) اما الموضع أولاً لأن الجزاء لما وجب فيه أن
يكون غير واقع وجب أن يكون الشرط كذلك لأن الجزاء معلوله ولا يصح أن تكون العلة واقعة والمعلول
غير واقع تقول ان أكرمته أكرمته ولا تقول ان جاء غداً كرمته لأنه لا خطر في الغد ولهذا قيل ان
اجر البسر كذا وان طلع الشمس أنك الا في اليوم المغيم وبما صحته قولهم ان مات فلان كان كذا مع
ان الموت كائن لأحالة على أن وقته غير معلوم وأثره أن يمنع العلة عن الحكم أصلاً حتى يبطل
التعليق أي أثر الشرط أن لا ينعقد العلة في حق الحكم أصلاً إلى أن يبطل التعليق بوجود الشرط
حينئذ ينقلب ما ليس بعلة علة وهذا بناء على أن التعليقات ليست بأسباب عندنا خلافاً للشافعي
لماسبأني تقريره في موضعه ان شاء الله تعالى (فاذا قال ان لم أطلقك فانت طالق ثلاثاً لم تطلق حتى
يموت أحدهما) ثم ان مات الزوج تطلق قبل موته بساعة لأن الشرط عدم فعل التطبيق منه
وذا لا يتحقق الا بالياس عن الحياة فاذا قرب موته على وجه لا يسع فيه أنت طالق ويسع فيه أنت
طالق فانت طالق وهو التطبيق فوجد الشرط وهو عدم التطبيق فطلق ثلاثاً فان لم يدخل بها
فلا ميراث لها لأن امرأه الفار انما تراث اذا كانت في العدة وان دخل بها لميراث لزوجها لوقوع الطلاق
عليها قبيل موته باختباره وهو ترك التطبيق فصار فاراً وان ماتت المرأة تطلق قبل موته بساعة
لطيفة لا يسع فيها كلمة التطبيق وفي النوادر لا تطلق عوتها لان اليأس انما يحصل بعوتها لان قبل موتها
يتصور التطبيق من الزوج فوجد الشرط عند انقضاء محل الطلاق بخلاف الزوج فانه كما أشرف على
الهلاك وقع اليأس عن فعل التطبيق منه والصحيح ان موتها كونه لانها اذا أشرفت على الموت فقد بقي من
حياتها ما لا يسع التكلم بالطلاق وذا القدر من الزمان صالح لوقوع المعلق فوجد الشرط والمحل باق
فيقع والمعلق بالشرط كالمرسل عند وجود الشرط حكماً لا حقيقة فلا يشترط فيه ما يشترط في

لما كان اعرابه تقديرية يحال على النية ولعل القاضى لا يصدق في صورة التخفيف (ومنها حروف
الشرط فان أصل فيها) لانها لم تستعمل إلا لهذا المعنى وغيرها يستعمل لمعان آخر ولهذا غلب ان فسمى
الكل بحرف الشرط وان كان بعضها اسماً (وانما تدخل على أمر معدوم على خطر الوجود وليس بكائن
لأحالة) فلا تستعمل فيما لم يكن على خطر الوجود بل محالاً لا يضرب من التأويل لأنه محل لو ولا يستعمل
على أمر كائن لأحالة الا بالتأويل لأنه محل اذا (فاذا قال ان لم أطلقك فانت طالق لم تطلق حتى يموت
أحدهما) لان هذا الشرط لا يعلم قطعا الا حين موت أحدهما فانه قبل الموت يمكن في كل حين أن

التطبيق (قوله الاحين الموت الخ) أي في آخر الحياة والمراد بآخر الحياة الساعة الطيفة التي لا يسع فيها أنت طالق

(قوله لان امرأة الفارث تراث الخ) اعلم أن من غالب حاله الهلاك
مرض أو غيره كان قدّم ليقول من قصاص أو رجم فهو فأبى الطلاق وأدامات فيه والمطلقة في العدة ورثت هي منه كذا في الدر المختار ولا عدة
لغير المدخولة فأمرأة الفارثا كانت مدخولا بها تراث (قال تصلح للوقت) أي وقت حصول مضمون ما أضيف إليه اذا (قال فيجأزي
بها) أي بذكر الجزاء بسبب كلفة اذا (قوله وان كان الخ) كلفة ان وصلية (قوله مثال الاول) أي ما اذا كان اذا الشرط بمعنى ان فان
المضارع وهو متصل بحزوم وهذا علامة كون اذا الشرط ويمكن أن يقال من جانب البصريين ان هذا البيت شاذ فلا اعتداله (قوله
واستغن الخ) الاستغناء من الغنى (٣٣٩) بالعصر تواتر كرى دستكاه وما أغناك أي مده ما أغناك ربك (قوله بالغنى) متعلق

بقوله أغناك والاصابة
رسيدن والخاصة بالفتح
درويشي وقوله فتحمل
اما بالحيم كما اختاره صاحب
التلويح فالغنى أظهر
الغنى من نفسك بالتزني
والتكلف الجليل كيلا ينف
على أحوالك الناس أو كل
الجليل وهو الشكهم المذاب
تعففا كذا قال على القاري

وأما بالخاء المهملة فهو من
الفحمل أي احتمال المشقة
كذا في الصراح (قوله
ومثال الثاني) أي ما اذا
كان اذا للوقت لا للشرط
لعدم الجزم في تكون وأدى
وبحس ويدعي (قوله كريمة
الخ) في الصراح كريمة
سختي حرب وحس درآ مبتن
وطعاعى ازخر ماود وغن
وماست وساختن أن طعام
والجندب بضم الجيم وفتح
الدال اسم رجل (قال واذا
جوزي الخ) أي اذا أريد باذا
معنى الشرط فلا يبدل
على الوقت لا مطابقة
ولا تضمتا فكان المختص

حقيقة الارسال فلا جرم يقع المعلق وان كان لا يقدر على ارسال الطلاق في هذه الساعة الطيفية
الآتري أن المفسق اذا علق الطلاق أو العتاق بالشرط ثم وجد الشرط وهو مجنون يقع المعلق وان لم
يتصور منه ارسال الطلاق والعتاق في هذه الحالة فكذا هذا ولا ميراث للزوج منها لأنها بائنة قبل
الموت فلم يبق بينهما زوجية عند الموت وهي شرط التوريث (واذا عند نكاح الكوفة تصلح للوقت والشرط
على السواء فيجأزي بها امرء ولا يجأزي بها أخرى) أي تستعمل للشرط مرة ولا تستعمل له أخرى (واذا
جوزي بها يسقط الوقت عنها كأنها حرف شرط وهو قول أبي حنيفة رحمه الله وعند نكاح البصرة هي
للوقت) باعتبار أصل الوضع (وقد تستعمل للشرط من غير سقوط الوقت عنها مثل متى فانها للوقت لا يسقط
عنها ذلك بحال) مع ان المجازاة تبقى لازمة في غير موضع الاستفهام كقولك متى القتال ومع هذا لا يسقط
عنها حقيقة والمجازاة باذا غير لازمة بل هي جائزة فالولى أن لا يسقط عنها معنى الوقت (وهو قولهما

يطلقها فاذا لم يطلق وشارف موت الزوج تطلق وتحرم عن الميراث ان كانت غير مدخول بها بخلاف
ما اذا كانت مدخولا بها لان امرأة الفارث تراث بعد الدخول وكذا اذا شارف موت المرأة تطلق البتة
لانه تحقق الشرط حينئذ (واذا عند نكاح الكوفة يصلح للوقت والشرط على السواء فيجأزي بها امرء
ولا يجأزي بها أخرى) يعني اثم مشتركة بين الطرفين والشرط فتستعمل نارة على استعمال كلم المجازاة
من جعل الاول سببا والثاني مسببا ومن جزم المضارع بعد دخول الفاعل في جزائها وتارة على
استعمال كلمات الطرفين من غير جزم ودخول فاعل فيما بعدها وان كان المذكر كوربعدها كلمتين على
نقط الشرط والجزاء مثال الاول شعر

واستغن ما أغناك ربك بالغنى * واذا تصبك خصاصة فتحمل

ومثال الثاني شعر

واذا تكون كريمة أدعى لها * واذا بحس الحيس يدعى جندب

(واذا جوزي بها يسقط عنها الوقت كأنها حرف الشرط وهو قول أبي حنيفة رحمه الله) لانه لما كانت
مشتركة بين الشرط والطرف ولا عموم للشرط تعين عند ارادة أحد المعنيين بطلان الآخر ضرورة
(وعند نكاح البصرة هي للوقت) حقيقة فقط (وقد تستعمل للشرط من غير سقوط الوقت عنها) على
سبيل المجاز (مثل متى فانها للوقت لا يسقط عنها ذلك بحال) واذا لم يسقط ذلك عن متى مع لزوم المجازاة
لها في غير موضع الاستفهام فالاولى أن لا يسقط ذلك عن اذامع عدم لزوم المجازاة لها (وهو قولهما)
أي أبي يوسف ومحمد رحمه الله وليكن برده عليهما انه اذا لم يسقط الوقت عنها يلزم الجمع

الشرط بمعنى ان (قال كأنها الخ) كان ههنا للتحقيق أي فانها حرف الشرط (قوله لما كانت) بين

أي اذا (قال على سبيل الخ) متعلق بقول المصنف وقد تستعمل (قال ذلك) أي معنى الوقت (قال بحال) أي سواء كان في
الاخبار والاستخبار (قوله ذلك) أي معنى الوقت (قوله في غير موضع الاستفهام) أي في الاخبار لان الاستفهام ليس من مواضع
الشرط لانه لطلب الفهم ثم اعلم أن متى تستعمل للاستفهام نحو متى الحرب وتستعمل للشرط نحو متى تجلس أجلس (قوله مع عدم
لزوم المجازاة لها) أي لاذا فانه انما يجأزي بها اذا أريد بها الشرط والافهي لا فائدة للوقت الخالص (قوله لكن برده عليهما) وأجاب
عنه صاحب الدائر بان امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز انما هو اذا كانا متنافيين ولا تنافي ههنا فان الوقت يصلح شرطا ولا يذهب عليك

ألا نعلم ان امتناع الجمع انما هو باعتبار التنافي بل الجمع غير جائز مطلقا في الارادة على ما مر (قوله بين الحقيقة) أي الوقت (قوله والجواز) أي الشرط (قوله تضمننا) أي باعتبار افادة الكلام بتقييد حصول مضمون جملة بمضمون جملة والممتنع انما هو الجمع بين الحقيقة والجواز في الارادة لا مطلقا (قوله كالمبتدأ المتضمن الخ) مثل الذي (٢٣٧) يأتي في قوله درهم (قوله وفيه)

أي في قوله ان لم أطلقك فانت طالق (قوله لا يقع) فانت طالق (قوله لا يقع) أي الطلاق (قال كما فرغ) أي من هذا الكلام قال في الدائر والكافي في كافرغ للفتاوة لا للتشبيه كافي كافرغ رأيت زيدا أي فاجأت ساعة خروجه ساعة رؤية زيد (قوله فيقع) أي الطلاق (قوله لا يتقيد الخ) حتى لو شاءت بعد ذلك المجلس طلقت فعلم أن اذ العموم الوقت (قوله تعلق الطلاق بالمشيئة الخ) فلو جمل اذا على ان انقطع تعلقه بالمشيئة فان قوله أنت طالق ان شئت يتقيد بالمجلس ولو جمل اذا على متى لا يتقطع ولا شك أنه في الحال متعلق فوقع الشك في انقطاعه أي في انقطاع التعلق فان الاصل في التعلق الاستمرار فلا يتقطع (قوله وفيما نحن فيه) أي في قوله اذ لم أطلقك فانت طالق وقع الشك في الوقوع في الحال اذ لو جمل اذا على الشرط بمعنى ان لا يقع الطلاق ما لم يمت أحدهما ولو جمل

حتى اذا قال لا امرأته اذ لم أطلقك فانت طالق لا يقع الطلاق عنده ما لم يمت أحدهما) مثل قوله ان لم أطلقك فانت طالق (وقال لا يقع كافرغ مثل متى لم أطلقك) وهذا اذ لم يكن له نية أما اذا نوى الشرط أو الوقت فكأن نوى لهما أن اذا اسم للوقت المستقبل ويقرن بما ليس فيه معنى الخطر يقال أنك اذا اشتد الحر ولا يجوز ان اشتد الحر لان الشرط يقتضي خطرا وتردابين أن يكون وبين أن لا يكون وإذا يستعمل فيما هو كائن كقوله تعالى اذا الشمس كورت وإذا السماء انفطرت أو منتظر لا محالة نحو اذا احمر البسركان كذا ويستعمل في جواب الشرط قال الله تعالى وان تصبهم سيئة بما قدمت أيديهم اذا هم يخطون معناه فهم يخطون وإذا كان داخلا في الكائن لم يكن مبهما أي لم يكن على خطر الوجود فلم يكن للشرط لان الشرط يعتمد الابهام والتردد الا أنه قد يستعمل في الشرط مجازا مع قيام معنى الوقت كمتى فصار الطلاق مضاعفا في وقت خال عن ايقاع الطلاق عليها فيه وكما سكت فقد وجد ذلك الوقت فطلق ولهذا القول لا امرأته أنت طالق اذا شئت لم يتقيد بالمجلس حتى لو قامت من مجلسها لا يخرج الامر من يدها كقولها متى شئت بخلاف ان شئت وله أن اذا تستعمل للوقت كقوله

وإذا تكون كرهية أدعى لها * وإذا يحاس الحيس يدعى جندب

وتستعمل للشرط الخالص كقوله * وإذا تصبك خصاصة فتجمل * ومعناه وان تصبك بدليل دخول الفاء في فتجمل وإذا مخصوص بان ولا يدخل في متى وكون الخصاصة على خطر الوجود وليست بكائنة ولا بما ينتظر لا محالة وإذا ثبت الوجهان في اذا على التعارض أعنى معنى الوقت ومعنى الشرط الخاص فان حمل على الشرط لم يقع الطلاق حتى يموت أحدهما وان حمل على الوقت يقع الطلاق في الحال فلا يقع الطلاق بالشك وفي قوله أنت طالق اذا شئت فقد صارت المشيئة الياقية فان أريد به الوقت لا يخرج الامر من يدها بالقيام وان أريد به الشرط يخرج الامر من يدها بالقيام فلا يخرج الامر من يدها بالشك (وإذا ما مثل اذا) ومتى للوقت المبهم في أصل الوضع ولكن لما كان الفعل يلها جعل للشرط ولزم في باب المجازاة وجزم بها مثل ان ولكن مع قيام معنى الوقت فوقع الطلاق بقوله أنت طالق متى لم أطلقك أو متى ما لم أطلقك عقيب اليمين لوجود وقت لم يطلقها فيه بعد كلامه وقوله متى شئت لم يقتصر على المجلس وقد مر مباحث كلها ومن وما في الفاظ العموم

بين الحقيقة والجواز والجواب انهم لم تستعمل الا في الوقت الذي هو معنى حقيق لها والشرط انما لم تضمننا من غير ارادة كالمبتدأ المتضمن لمعنى الشرط (حتى اذا قال لا امرأته اذ لم أطلقك فانت طالق لا يقع الطلاق عنده ما لم يمت أحدهما) لانه عنده بمنزلة حرف الشرط وسقط معنى الوقت فصارك أنه قال ان لم أطلقك فانت طالق وفيه لا يقع ما لم يمت أحدهما (وقال لا يقع كافرغ مثل متى لم أطلقك) لانه عندهما لا يسقط عنه معنى الوقت فصار المعنى في زمان لم أطلقك فانت طالق فاذا فرغ من هذا الكلام وجد زمان لم يطلقها فيه فيقع في الحال كما في متى والدليل عليه أنه لو قال أنت طالق اذا شئت لا يتقيد بالمجلس كمتى شئت والجواب عنه أنه تعلق الطلاق بالمشيئة فوقع الشك في انقطاعه فلا يتقطع وفيما نحن فيه وقع الشك في الوقوع في الحال فلا يقع بالشك وهذا كله اذ لم ينو شيئا أما اذا نوى الوقت والشرط فهو على ما نوى (وإذا ما مثل اذا)

على الوقت يقع الطلاق في الحال أي بعد الفراغ عن هذا الكلام فلا يقع الطلاق بالشك (قوله فهو على ما نوى) لان اللفظ يحتملها فلو نوى الشرط يقع في آخر العمر ولو نوى الطرف يقع في الحال ولكنه اذا نوى آخر العمر ينبغي أن لا يصدق قضاء عندهما لانه نوى التخفيف على نفسه فيهم كذا قيل

عن أبي بصير عن أبي عبد الله (عليه السلام) أي عن أداما قال بنى الملك تسمى فاهذه السلطة لانهما سلطت اذا على الجزم (قال ولو للشرط) أي بمعنى ان كنت لابد ان يكون الفعل المدخول للمواضي انقول لوحتنى لا كرمك وانما قال ولو للشرط مع ان المقام مقام بحث حروف الشرط لزيادة التقرير فان في كون ولو للشرط خفاء لان لو تدخل على ماضٍ منتفٍ والشرط ما يترقب وجوده (قال وروى عنهما) أي في النوادر (قوله بانتفاء الشرط) أي ما وقع الاكرام (٢٣٨) منى في الماضي لعدم وقوع المحي منسك (قوله أو ان انتفاء الخ)

(ولو للشرط) تقول لوحتنى لا كرمك الآن ان تجعل الفعل للاستقبال وان كان ماضياً ولو جعله للضى وان كان مستقبلًا وزعم الفراء ان لو يستعمل في الاستقبال كان لتأخير ما في الشرطية كذا ذكره صاحب المفصل (وروى عنه ما اذا قال أنت طالق لودخلت الدار أنه بمنزلة ان دخلت الدار) لان لو يقيد معنى الترتيب فيما يترقب به كان بمعنى الشرط ولو قال أنت طالق لولا محبتك وأنت طالق لولا دخولك الدار انما لا تطلق لما فهم من معنى الشرط لان قوله أنت طالق موجب وقدمه باعتبار وجود المحبة أو الدخول فعمل عمل الشرط في المنع وان كان الشرط في الحقيقة هو المعدوم على خطر الوجود وهنا المحبة موجودة ولكن الشرط ما لولا لتحقيق الحكم وقد وجد هنا وذكر محمد في السير الكبير بابا بناء على معرفة هذه الحروف التي ذكرنا اذا قال رأس الحصن أمتوني على عشرة من أهل الحصن ففعلناه وقع عليه وعلى عشرة سواء والخيار في تعيينهم اليه ولو قال أمتوني وعشرة أو عشرة أو عشرة فكذا لا الأمان في تعيين العشرة الى من أمانهم لان المتكلم عطف أمانهم على أمان نفسه فاقضى المعايير ولم يشترط لنفسه في أمانهم شيئاً فلم يكن له الخيار بخلاف الاول لانه شرط ذلك لنفسه بكلمة تنبئ عن الاستعلاء فيقتضى أن يكون مستعلياً عليهم ولا ذلك الا بكون الولاية اليه ولو قال بعشرة ففعل قوله وعشرة ولو قال أمتوني في عشرة فهو أحد العشرة والخيار الى الامام في التسعة لانه لا يشترط لنفسه شيئاً في أمان من ضمهم الى نفسه ولو قال أمتونا لى عشرة وقع على عشرة لا غير ولرأس الحصن أن يدخل نفسه فيهم لانه اذا صار غيره آمناً بسببه فالى أن يصير هو آمناً بنفسه والخيار فيهم اليه لان الامان انما يكون لاجله أن لو كان الخيار اليه (وكيف سؤال عن الحال فان استقام فيها والابطال) تقول كيف زيد أي صحيح هو أم سقيم (ولذلك قال أبو حنيفة في قوله أنت حر كيف شئت انه ابتاع) وبلغ قوله كيف شئت لانه لا حال للعربة فلا يتعلق

معطوف على قوله ان انتفاء الخ (قوله لاجل انتفاء الجزاء) أي انتفاء المحي في الماضي لاجل انتفاء الاكرام (قوله بمعنى ان) فيعلق الطلاق على الدخول (قوله ولم يرد الخ) يعني أنه انما قال المصنف وروى عنه ما لانه لا نص في هذا الباب عن الامام الاعظم رحمه الله لان فيه خلافاً (قال عن الحال) المراد بالحال الصفة لا ما يقابل الماضي والمستقبل أعني الزمان الحاضر ولا الحال النعوى ولا ما يقابل الملكة أي الكيفية الغير الراسخة (قوله في أصل وضع اللغة) وقد يستعمل في الحال مجرداً عن معنى السؤال ولذا قال نحس الاسلام في الردوى وهو اسم الحال كما حكى قطرب عن بعض العرب انظر الى كيف تصنع أي الى حال قصنع (قال فيها) أي فهو متلبس بالطريقة الحسنة (قوله لفظ كيف) ايء الى أن الضمير في بطل راجع الى لفظ كيف

لكنه لم ينفك عنه معنى الجارية بالاتفاق (ولو للشرط وروى عنه ما انما اذا قال أنت طالق لودخلت الدار فهو بمنزلة ان دخلت الدار) يعني أن لو لم يبق على معناه الاصل وهو في الماضي بمعنى أن انتفاء الجزاء في الخارج في الزمان الماضي بانتفاء الشرط كما هو عند أهل العربية أو ان انتفاء الشرط في الماضي لأجل انتفاء الجزاء كما هو عند أرباب المعقول بل صار بمعنى ان في حق الاستقبال في عرف الفقهاء ولم يرو عن أبي حنيفة في هذا الباب شيء أصلاً (وكيف للسؤال عن الحال) في أصل وضع اللغة تقول كيف زيد أي صحيح أم سقيم (فان استقام) أي السؤال عن الحال (فيها والابطال) لفظ كيف والمراد باستقامة السؤال عنها أن يكون ذلك الشيء ذا كيفية وحال مع قطع النظر عن أن يكون ثمة سؤال أولاً كما في الطلاق وبعد استقامته أن لا يكون ذلك الشيء ذا كيفية وحال كما في العتاق على رأيه ثم بين كلاً المثالين على غير ترتيب الف فقال (ولذلك قال أبو حنيفة في قوله أنت حر كيف شئت أنه ابتاع) مثال لبطلان لفظ كيف فان العتق ليس ذا حال عند أبي حنيفة رحمه الله وكونه

(قوله والمراد باستقامة الخ) لما كان يرد على ما ملأوا به لاستقامة السؤال عن الحال وهو قوله أنت طالق كيف شئت أنه لا يستقيم ههنا السؤال عن الحال خاصة والا لما كان الوصف مقوضاً الى مشيئة المرأة لانه حينئذ بمنزلة ما اذا قال أنت طالق أرجعياتريدن أم يأتنا على قصد السؤال فاحتاج الشارح الى بيان المراد باستقامة السؤال عن الحال ليصح التمثيل فقال والمراد الخ (قوله كما في الطلاق) فان له كيفية باعتبار انه رجبى أو بائن بينونة خفيفة أو غليظة (قوله وبعد استقامته) أي السؤال وهذا معطوف على قوله باستقامته الخ (قوله على رأيه) أي على رأى الامام الاعظم فان عنده لا كيفية للعتاق فيعتق في الحال في قوله أنت حر كيف

شئت عنده لا عندهما (قوله وكونه الخ) جوابا لشكال متقدر تقرير مان العتق أيضا ذوا أحواله فإنه قد يكون على صفة التسدير وقد يكون على صفة الكتابة وقد يكون على مال وقد يكون بلا مال (قوله عوارض له) أي العتق فهو في نفسه وأصله ليس له أوصاف فان المراد بالوصاف أحوال تثبت بعد وقوع الأصل كما ان الطلاق يقع وتتعلق أحواله بالمشيئة وكونه مدبرا أو مكاتباً أو أمثالهما ليست أحوالا كدائبة للعتق فتأمل وقد يجاب عن الاشكال بان لاتفاوت بين العتق بالمال وبغيره في الاحكام كتفاوت بين أنواع الطلاق فلذا نزل العتق منزلة غير المتنوع (قال اليها) أي الى المرأة (قوله خفيفة أو غليظة) بيان لنوع البيئونة (قوله والقدر) بالجر معطوف على الوصف (قوله فلا بد من اعتبار الثنتين) أمانية (٢٣٩) الزوج فلانه هو الأصل في ايقاع

الطلاق وأمانيتها فلانه فوض اليها (قوله فاذا تعاضا الخ) كان شاعت واحدة بائنة ونوى الزوج ثلاثاً أو على القلب (قوله ليس مدلولاً الخ) على ما مر مفصلاً (قوله واحد اعتباري) فانه واحد حكى على ما مر فتذكر (قوله يدها) أي بيد المرأة (قوله لان حالة مشيئتها الخ) يعني ان حال الطلاق فوضت الى المشيئة المرأة بكلمة كيف وهذه الحال تشترك بين البيئونة والعدد فيحتاج الى نية الزوج لتعين أحد المحتملين كذا قيل ولما منع كون حال المشيئة مشتركة بل يقول انها مطلقة وقد رأيت في نسخة مكتوبة بيد الشارح هكذا لان حالة مشيئته مشتركة بين الخ وقال الطحاوي وأبو بكر الرازي ان نية الزوج ليس

بمشيئته وعندهما المشيئة اليه في المجلس ولا يعتق ما لم يشأ كقوله ان شئت (وفي الطلاق تقع الواحدة ويبقى الفضل في الوصف) أي البائن (والقدر) أي الثلاث (مفوضا اليها بشرط نية الزوج) اعلم انها اذا كانت غير مدخول بها تطلق واحدة ويلغو آخر كلامه وان دخل بها وقعت واحدة رجعية في الحال ثم المشيئة اليها في صفة البيئونة أو جعل الواقع ثلاثاً ان نوى الزوج لان للطلاق أحوالاً فانه بائن ورجعي والبيئونة نوعان غليظة وخفيفة وهذا لان عنده موقع الواحد عليك أن يثلثه وله أن يجعل الرجعي بائناً فاذا كان مالاً كذلك عندك تفويضه اليها (وقال لا مال لم يقبل الاشارة فخاله ووصفه بمنزلة أصله فيتعلق الأصل بتعلقه) أي ما لا يتأتى فيه الاشارة من الامور الشرعية كالطلاق والعتاق ترجع الكلمة الى الأصل أي أصل الطلاق لتعذر حملها على السؤال عن الحال فذلك لا يكون قبل وجود الأصل ولولم نعلم لها على الأصل لاحتجنا الى الغائب فلا يقع شيء ما لم تنسأ في المجلس وترتب صحة مشيئتها

مدبرا ومكاتباً وعلى مال وغير مال عوارض له فلا يعتبر فيلغو كيف شئت ويقع العتق في الحال (وفي الطلاق تقع الواحدة ويبقى الفضل في الوصف والقدر مفوضا اليها بشرط نية الزوج) مثال لاستقامة الحال فان الطلاق دو حال عند أبي حنيفة رجه الله من كونه رجعياً أو بائناً خفيفة أو غليظة على مال أو غير مال فيقع نفس الطلاق بمجرد التكلم بقوله أنت طالق كيف شئت ويكون باقي التفويض اليها في حق الحال الذي هو مدلول كيف وهو فضل الوصف أعني كونه بائناً والقدر أعني كونه ثلاثاً واثنين اذا وافق نية الزوج فان اتفق نيتهما يقع ما نويان واختلفت فلا بد من اعتبار الثنتين فاذا تعارضتا سقطا فبقى أصل الطلاق الذي هو الرجعي فان ثبوت الثنتين ونواهما أيضاً يقع لانه عدد محض ليس مدلولاً للفظ وأما الثلاث فانه وان لم يكن أيضاً مدلولاً للفظ لكنه واحد اعتباري بما احتمله اللفظ عند وجود الدليل والدليل ههنا هو لفظ كيف وانما احتجنا الى موافقة نية الزوج مع انه فوض الاحوال بيدها لان حالة مشيئتها مشتركة بين البيئونة والعدد محتاجة الى النية ليعين أحد محتلميه وهذا كله اذا كانت مدخولاً بها فان لم تكن مدخولاً بها تقع الواحدة وتبين بها ويلغو قوله كيف شئت لعدم الفائدة (وقال لا مال لم يقبل الاشارة فخاله ووصفه بمنزلة أصله فيتعلق الأصل بتعلقه) يعني ان عندهما كل ما كان من الامور الشرعية الغير المحسوسة كالطلاق والعتاق ونحوهما فالحال والأصل بمنزلة واحدة اذ هما غير محسوسين فلا معنى لجعل أحدهما واقعا والاخر موقوفاً بل يتعلق الأصل بالمشيئة كما يتعلق الوصف بها فلا يقع ما لم تنسأ وذلك لثلاث بلزم الترجيح بلا مرجح

شرطاً لها في أن تجعل الطلاق بائناً أو ثلاثاً في قول أبي حنيفة رجه الله كذا نقل ابن المالك (قوله وهذا) أي وقوع الواحدة وتفويض الاحوال والكيفيات اليها (قوله لعدم الفائدة) أي في التعليق على المشيئة لعدم المحل فان غير الموطوعة تبين بواحدة ولا عدة لها (قال ووصفه) العطف تفسيري (قال فيتعلق) أي بالمشيئة (قوله كالطلاق والعتاق) ايما الى أن خلاف صاحبين في كلنا مسئلتى الطلاق والعتاق لا في الطلاق فقط (قوله ونحوهما) كالبيع والنكاح (قوله اذهما) أي الحال والأصل غير محسوسين فوجود الأصل لما لم يكن محسوساً كان معرفة وجوده بآثاره وأوصافه فانتقلت حينئذ معرفة ثبوت الأصل الى معرفة أثره ووصفه كثبوت المالك في البيع وثبوت الحبل في النكاح والوصف أيضاً مقتدر الى الأصل فاستويا فلا معنى الخ (قوله فلا يقع) أي الطلاق (قوله وذلك) أي يتعلق الأصل بالمشيئة بسبب تعلق الوصف بها

والأصل في قيام العرض (الخ) اعلم أن بعضهم ينو قول الصاحبين على أن قيام العرض بالعرض ممتنع فليس إن الطلاق أصل
والكيفية عرض وحال قائمه بل هما سببان فيقومان معا بالحل فإذا تعلق أحدهما بمشيئتها تعلق الآخر ولما كان برده عليه أن هذا
مخالف لسوق كلامهم فانهم قالوا حاله ووصفه بمنزلة أصله وهذا صريح في أن أحدهما أصل والآخر وصف وحال أعرض عنه الشارح
وقال لا لان الخ ثم اعلم أنه وقع في بعض نسخ الشرح لان قيام العرض الخ وصاحب مسير الدائر وجد هذه النسخة ونقل عبارتها
ولا يخفى على اللبيب أن هذه النسخة لا معنى لها فتدبر (قوله وبما حررنا) أي من أن الأصل والحال متساويان (قوله ما قبل)
القبائل صاحب تعليق الانوار شرح المنار (قوله والاولى الخ) لان المنظور قياس الأصل على الحال والوصف (قوله وذلك) أي
الاندفاع (قال من هذا) أي من تعلق الأصل بالمشيئة بسبب تعلق الحال والوصف بها (قال وهو خلاف القياس) أقول ان
حالات أحوال الطلاق لازم له والزواج علق جميع الأحوال على مشيئة الزوجة فيتعلق الطلاق أيضا على مشيئتها فلو وقع الطلاق
بلا كيفية وحال فهو محال لانه يلزم (٣٤٠) انفكالك الملزوم عن اللازم ولو وقع بكيفية فهو مخالف لقول

على نسبة الزوج (وكم اسم للعدد الواقع فإذا قال أنت طالق كم شئت لم تطلق مالم تنشأ) ويتعلق أصل
الطلاق بمشيئتها لان المشيئة واقعة في نفس الواقع لان العدد هو الواقع فقد علق جميع الاعداد بمشيئتها
وانما يصير جميع الاعداد معلقا بمشيئتها اذا تعلق أصل الطلاق بها وتوقت المشيئة بالجلس لانه ليس
فيها ما ينشأ عن الوقت (وحيث وأين اسمان للكان فإذا قال أنت طالق حيث شئت أو أين شئت انه لا يقع
مالم تنشأ وتوقت مشيئتها بالجلس) لانه ليس فيه ما معنى الوقت حتى يقتضيا عموم الاوقات (بخلاف
اذا) شئت (ومتى) شئت لانهم ما يعان في الاوقات كلها فلها أن تساء في المجلس وبعده

لأن قيام العرض بالعرض ممتنع فينبغي أن يقوم معا بالحل على ما ظنوا وبما عليه النكاح وبما حررنا
اندفع ما قبل ان في كلام المصنف مساححة القلب والاولى أن يقول فاصله بمنزلة حاله ووصفه فيتعلق الأصل
بتعلقه وذلك لانه اذا جعل الحال والأصل بمنزلة الشيء الواحد أخذ كل منهما حكم الآخر وأبو حنيفة
رحمه الله يقول يلزم من هذا اتباع الأصل للوصف وهو خلاف القياس فلا يعتبر (وكم اسم للعدد
الواقع فإذا قال أنت طالق كم شئت لم تطلق مالم تنشأ) لانه لا مكان اسم للعدد الواقع الموجود في
الخارج ولم يكن في الخارج ههنا عدد حتى يسأل عنه أو يخبر عنه لتكون استقهامية أو خبرية فلا
بدأن يستعار بمعنى أي عدد شئت وهو عليك يقتصر على المجلس فكأنه قال ان شئت واحدة فواحدة
وان شئت ما زاد فما زاد عليها فان شاءت في المجلس يقع الطلاق على حسب نسبة الزوج والا لا (وحيث
وأين اسمان للكان فإذا قال أنت طالق حيث شئت أو أين شئت انه لا يقع مالم تنشأ) لانهم لما كانا
للكان والطلاق مما لا يختص بالمكان أصلا فجعل على معنى ان شئت فلا يقع مالم تنشأ (وتوقت مشيئتها
على المجلس بخلاف اذا ومتى) لانهم لما جعل على معنى ان وان يقتصر على المجلس فكذاهما واذا ومتى
يدلان على عموم الزمان وكليته فلا تتوقف المشيئة فيم على المجلس وانما لم يجعل على معنى اذا ومتى لانهما
اذا خلاصا عن معنى المكان فالأقرب اليهما هو ان الحالة على مجرد الشرط ولا يناسب أن يجعل

الزوج لأنه علق جميع
الأحوال على المشيئة
فلا جرم لا يقع الطلاق
أيضا بدون المشيئة وتبعية
الأصل للزوجة في التعلق
ليس بخلاف القياس بل
هو عين المعقول فالاشبه
قول الصاحبين كذا قال
بجر العلوم (قوله للعدد
الواقع الخ) أورد أن كم اسم
للعدد وقع أولم يقع فلا معنى
لتقييد العدد بالواقع
وارادة الموجود في الخارج
من الواقع والاحسن في
توجيه عبارة المتن أن يقال
ان كم اسم للعدد الواقع
أي العدد الذي من شأنه
أن يقع فإذا قال أنت
طالق كم شئت لم تطلق
مالم تنشأ لانه علق جميع

الاعداد بمشيئتها وانما يصير جميع الاعداد معلقا بمشيئتها اذا تعلق أصل الطلاق بها فلا يقع دونها فتأمل (قوله عنه) عموم
أي عن ذلك العدد (قوله مما لا يختص بالمكان) فيه أن الطلاق حادث فتنصف به المرأة في مكان كانت فيه ثم الطلاق بعقبه العدة
وهي تكون أصل لها في مكان دون مكان فيكون اتصافها بالطلاق أصح في مكان دون آخر وبهذا الاعتبار لو كان الطلاق مقبدا
بالأما كن فلا مضايقة فيه كذا قبل (قوله فجعل الخ) يعني انه لما تعدد العمل بالظرفية جعلها حيث وأين مجازا عن حرف الشرط
وهو ان لا تسترأ في الأبهام فصار بمنزلة قوله ان شئت فيقتصر على المجلس فان قلت انه لم يجعل مجازا عن اذا أو متى حتى لا ينطل
المشيئة بالقيام عن المجلس ويكون رعاية الظرفية أيضا قلت ان جعل مجازا عن ان يقتصر على المجلس وان جعل على اذا أو متى
لا يقتصر على المجلس وكان الأصل في الطلاق المحظور فالحل على ان أولى لكن بقي اختلاج وهو أن الأبهام معنى عام لا يوضح الاستعارة
فتدبر (قال وتوقف الخ) فلو شاءت الطلاق بعد المجلس لا يقع الطلاق (قال بخلاف اذا ومتى) كان يقول أنت طالق متى شئت
أو اذا شئت فهذا لا يتوقف على المجلس (قوله لانهما) أي حيث وأين (قوله فيهما) أي في اذا ومتى (قوله وانما لم يجعل) أي حيث
وأين (قوله ولا يناسب الخ) لما منع أن يمنع

(قوله عموم المكان) أي الذي في حيث واين (قوله من عموم الزمان) أي الذي في إذا ومتى (قوله فلكل واحد الخ) دفع دخل مقدر تقريره ان كيف وكم وحيث واين ليست من حروف الشرط فلم ذكر في ذيلها (قوله مشابهة الخ) فان كيف تدل على الحال والحال جارية مجرى الطرف وكم قد يكون تمييزا طرفا وحيث واين تدلان على الطرف فهذه الاربعة تشابه اذا الشرطية في الظرفية فهذه المشابهة ذكرت في حروف الشرط (قال بعلامة الذكور) أي جمع المذكر السالم وأما الجمع المكسر فمما اختلف فيه لشمول الاناث بالاتفاق كذا قال أعظم العلماء (قال عند الاختلاط) أي اختلاط الذكور والاناث (قوله انما هو للتغليب) وبه اندفع ما ورد على الحنفية بان جمع المذكر السالم اما جمع للذكور فلا يطلق الا على الاناث المفردات واما جمع لكليم ما فيلزم أن يكون لجمع واحد مفردان ووجه الارتفاع (٣٤١) أنا اخترنا الاول ودخلت الاناث تغليباً

(قوله مخصوصة لمعنى هو) أي ذلك المعنى حقيقة تلك العلامة حقيقة علامة جمع المذكر السالم هي الذكور فلو تناول الخ (قوله ولزم التكرار الخ) لشمول المسلمين للمسلمات (قوله حيث قلنا ما باننا الخ) كذا في مسند أحمد عن أم سلمة رضي الله عنهما (قوله صريحا واستقلالاً) أي كما يذكر الرجال (قوله لاجل هذا) كذا قال البيضاوي (قوله باب واسع الخ) وهذا التغليب في الجمع ليس بمجاز فان اعتبره من الواضع حين بنى قاعده الجمع فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز أو يقال ان التغليب من باب عموم المجاز فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز (قال واذا ذكر) أي الجمع

(اللفظ المذكر بعلامة الذكور مطلقا يتناول الذكور والاناث عند الاختلاط) خلافا لبعض أصحابنا وبعض الشافعية (ولا يتناول الاناث المفردات) اتفاقا (وان ذكر بعلامة التأنيث يتناول الاناث خاصة) لان دخول الاناث ثمة بطريق التبعية وذال يلقى بهن لا بالذكور وقوله تعالى ان المسلمين والمسلمات لتطيب قلوبهم لانهم يشكون الى النبي عليه السلام فطلب التخصيص بالذكور فيطلب تشبث الدلائل كما في غطائنا المسلمين لو تناول الفريقين لكان ما بعده تكرر (حتى قال محمد في السير اذا قال آمنوني على بنى وله بنون وبنات أن الامان يتناول الفريقين ولو قال آمنوني على بناتي لا يتناول الذكور من أولاده ولو قال على بنى وليس له سوى البنات لا يثبت الامان لهن) لان الاسم لا يتناول الاناث المفردات وله - ذاقا ل محمد في رواية عن أبي حنيفة رحمه الله اذا أوصى لبنى فلان وفلان أبو الذكور ان عموم المكان مستعار من عموم الزمان فلكل واحد من كيف وكم وحيث واين مشابهة من معنى الشرط فلذلك ذكرت فيها ثم بعد ذلك ذكر الجمع في بحث حروف المعاني باعتبار أن الواو والياء والالف والتاء كلها حروف دالة على معنى الجمعية فقال (الجمع المذكر بعلامة الذكور عند تناوله الذكور والاناث عند الاختلاط ولا يتناول الاناث المفردات) لان تناول الجمع المذكر للاناث انما هو للتغليب والتغليب انما يتحقق عند الاختلاط دون الاناث المفردات وعند الشافعي رحمه الله لا يتناول الاناث عند الاختلاط ايضا لان كل علامة مخصوصة لمعنى هو حقيقة فلو تناول الاناث لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولزم التكرار في قوله ان المسلمين والمسلمات قلنا نزول الآية في حقهن لتطيب قلوبهن حيث قلنا ما باننا نذكر في القرآن صريحا واستقلالاً فنزلت الآية في حقهن لاجل هذا لأنهم لم يدخلن في الجمع المذكر والتغليب باب واسع في القرآن (وان ذكر بعلامة التأنيث يتناول الاناث خاصة) لان الرجل لا يكون بعلالة التأنيث حتى يدخل في تغليب التأنيث (حتى قال في السير الكبير اذا قال آمنوني على بنى وله بنون وبنات أن الامان يتناول الفريقين) لان الجمع المذكر يتناول الذكور والاناث عند الاختلاط (ولو قال آمنوني على بناتي لا يتناول الذكور من أولاده) لان الجمع للذكور لا يتناول الذكور على سبيل التغليب (ولو قال على بنى وليس له سوى البنات لا يثبت الامان لهن) لان الجمع المذكر انما يتناول المؤنث عند الاختلاط تغليباً دون الانفراد لعدم التغليب ولو ذكر هذه الامثلة على سبيل

(٣١ - كشف الاسرار اول) (قال بعلامة التأنيث) أي الالف والتاء (قال حتى قال) أي الامام محمد رحمه الله (قال اذا قال) أي الكافر (قال لا يتناول الخ) فان قلت انه يثبت الامان للذكور ايضا بطريق الدلالة لان البنات احب من البنات قلت ان الدلالة ممنوعة لان البنات احوج من البنات الى الاستئمان لقدرة البنات على الفرار والحرب دون البنات ولكن يخش أن البنات أكثر محبة وشفقة فالائق أن يطلق ليم الامان (قال لا يثبت الامان لهن الخ) فيه أنه ينبغي أن يثبت الامان لهن بان يراد من البنات الاولاد مجازا اطلاقاً لا ليقيد على المطلق احتياطاً لثبوت الامان ويمكن أن يقال انه متى أمكن العمل بالحقيقة لا يثبت المجاز تدبر (قوله ولو ذكر الخ) أي لو ذكر المصنف هذه الامثلة الثلاثة المتفرعة على القواعد الثلاثة على سبيل الملف والشر المرتب بان قدم الثالث على الثاني فقال بعد قوله (تناول الفريقين) ولو لم يكن له سوى البنات لا يثبت الامان لهن ولو قال آمنوني على بناتي لا يتناول الذكور من أولاده انتهى لكان أولى وأخصر

(قال الحكم) المراد باللفظ (قال ظهورايتها) أي بحيث لم يبق فيه احتمال من جهة كثرة الاستعمال وخرج منه الظاهر فإن الظهور فيه ليس بيننا من جهة كثرة الاستعمال لبقاء الاحتمال بل فيه مجرد الظهور الوضعي (قال كان) أي ذلك اللفظ (قوله فيه) أي في قوله حقيقة كان أو مجازا (قوله فكأنهما) أي الصريح والكنية قسمان من الحقيقة والمجاز لكنه لما تعلق بعض الأحكام بالصريح والكنية جعلنا منفردين عن الحقيقة والمجاز (قوله ظهوره) أي ظهور الصريح (قوله والمفسر) وكذا المحكم (قوله وظهورهما) أي ظهور النص والمفسر بقصد المتكلم والقراش فإن ظهور النص بالسوق وهو بقصد المتكلم وظهور المفسر بعدم احتمال التخصيص والتأويل وهذه قرينة وظهور المحكم بعدم احتمال (١٤٣) النسخ (قوله في إزالة الرق الخ) فقوله أنت حقيقة شرعية في إزالة الرق وقوله أنت طالق حقيقة شرعية في إزالة النكاح (قوله مجازان لغويان في هذا المعنى) أي في إزالة الرق وإزالة النكاح فإن كلا من هذين القولين اخبار لغوية لا إنشاء لهذه الإزالة وفي منتهى الأرب بر بالضم آرد خلاف بنده وجوانمرد وكريم وبركزيده هرچيز وطلاق وهاشدن زن از قيد نكاح (قال بعين الكلام) أي بنفس الكلام وليس المراد بالعين ما يقابل العرض أو ما يقابل الذهن (قال وقيامه) بالرفع معطوف على التعلق أي قيام الكلام (قال حتى استغنى) أي في ترتب الحكم والعزيمة القصد (قوله أنت طالق) أو أنت حر (قوله يقع الطلاق أو العناق) أي قضاء فان بناء القضاء على الظاهر لا ديانة فان الله عليه يعلم ما في السرائر والخطأ معذور وكذا لو قال أنت طالق وقال نوبت اغلاص عن القيد يصدق ديانة ولا تطلق بينه وبين الله تعالى ان كان صادقا ويقع الطلاق قضاء فان بالاستتار القاضي لا يعلم مراده واخباره يحتمل الصدق والكذب واللفظ موجب للطلاق فيحكم القاضي على ظاهره كذا في التلويح وأما الهازل فهو يتكلم مثلاً بقوله أنت طالق على سبيل الهزل قصد الكناية يريد أن لا يجري حكم هذا اللفظ وادانته لا تغير حكم الشارع فلذا يقع طلاقه ولذا ورد في الحديث ان الجسد والهزل في الطلاق سواء (قوله ولولم يقصده) أي لو قصد به (قال فما استتر) أي يستعمل اللفظ فاصد الاستتار بحسب الاستعمال بخلاف المشترك فان استناره بحسب الوضع كذا قيل (قال ولا يفهم) أي المراد (قوله فيه) أي في قوله حقيقة كان أو مجازا

والآيات فالوصية لكل لان البنين يتناول البنات المختلطة بالبنين كالأخوة يتناول الأخوات المختلطة بالأخوة قال الله تعالى وان كانوا أخوة رجالا ونساء فقد ذكر في الكشف المراد بالأخوة الأخوة والأخوات تغليباً للحكم المذكور وإنما العصر حكاه أبو علي الفارسي في الشيرازيات عن النخاعة ولان ان للآيات وما للنفي فيبقى كذلك عند التركيب لان الأصل عدم التغير ولا يقتضي ان أثبت غير المذكور وما في المذكور اتفاقة تعين عكسه واحتج الخالف بقوله تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم ومن ليس كذلك فهو مؤثر من اجماعاً والجواب أنه محمول على المبالغة أي انما الكاملون الايمان الذين من صفتهم كيت وكيت (وأما الصريح فما ظهر المراد به ظهوراً بيناً حقيقة كان أو مجازاً) ومنه سمى القصر صرحاً لظهوره وارتفاعه على سائر الابنية والصريح الخالص من كل شيء ويقال فلان صرح بكذا أي أظهر ما في قلبه لغيره من محبوب أو مكروه بابلغ اظهار فهو أظهر من الظاهر بأضمار كثرة الاستعمال اليه وهو (قوله أنت حر وأنت طالق) وبعت واشترت ووهبت لظهور المراد بهذه الالفاظ بواسطة كثرة الاستعمال (وحكمه تعلق الحكم بعين الكلام وقيامه مقام معناه حتى استغنى عن العزيمة) أي النية فعلى أي وجه أضيف الى الخلل من نداء أو وصف كان موجباً للحكم حتى اذا قال يا حر أو يا طالق أو حررتك أو طلقتك يكون ايقاعاً أقوى أو لم ينو كلاً وقال أنت حر أو أنت طالق لان عينه قام مقام معناه في ايجاب الحكم لكونه صريحاً لا يحتاج الى النية (وأما الكناية فما استتر المراد به ولا يفهم الا بقرينة حقيقة كان أو مجازاً)

النشر المرتب لكان أولى وأخصر (وأما الصريح فما ظهر المراد به ظهوراً بيناً حقيقة كان أو مجازاً) فيه تنبيه على أن الصريح والكنية يجتمع مع كل من الحقيقة والمجاز فكأنهما قسمان منهما ولما كان ظهوره من وجوه الاستعمال فلا حاجة الى قيد يخرج به النص والمفسر لان ظهوره من حيث الاستعمال وظهورهما بقصد المتكلم والقراش (قوله أنت حر وأنت طالق) الظاهر أنهما مثالان للصريح من الحقيقة فأنهما حقيقةتان شرعيتان في إزالة الرق والنكاح صريحان فيهما ويحتمل أن يكونا مثالين للحقيقة والمجاز باعتبار جهتين لانهما مجازان لغويان في هذا المعنى وحقيقتان شرعيتان فيه هكذا قيل (وحكمه تعلق الحكم بعين الكلام وقيامه مقام معناه حتى استغنى عن العزيمة) أي لا يحتاج الى أن ينوي المتكلم ذلك المعنى من اللفظ فان قصد أن يقول سبحان الله بغيري على لسانه أنت طالق يقع الطلاق ولولم يقصده وهكذا قوله بعت واشترت (وأما الكناية فما استتر المراد به ولا يفهم الا بقرينة حقيقة كان أو مجازاً) فيه تنبيه أيضاً على أن الكناية تجتمع مع الحقيقة والمجاز والمراد

أنت طالق وقال نوبت اغلاص عن القيد يصدق ديانة ولا تطلق بينه وبين الله تعالى ان كان صادقا ويقع الطلاق قضاء فان بالاستتار القاضي لا يعلم مراده واخباره يحتمل الصدق والكذب واللفظ موجب للطلاق فيحكم القاضي على ظاهره كذا في التلويح وأما الهازل فهو يتكلم مثلاً بقوله أنت طالق على سبيل الهزل قصد الكناية يريد أن لا يجري حكم هذا اللفظ وادانته لا تغير حكم الشارع فلذا يقع طلاقه ولذا ورد في الحديث ان الجسد والهزل في الطلاق سواء (قوله ولولم يقصده) أي لو قصد به (قال فما استتر) أي يستعمل اللفظ فاصد الاستتار بحسب الاستعمال بخلاف المشترك فان استناره بحسب الوضع كذا قيل (قال ولا يفهم) أي المراد (قوله فيه) أي في قوله حقيقة كان أو مجازاً

أنت طالق وقال نوبت اغلاص عن القيد يصدق ديانة ولا تطلق بينه وبين الله تعالى ان كان صادقا ويقع الطلاق قضاء فان بالاستتار القاضي لا يعلم مراده واخباره يحتمل الصدق والكذب واللفظ موجب للطلاق فيحكم القاضي على ظاهره كذا في التلويح وأما الهازل فهو يتكلم مثلاً بقوله أنت طالق على سبيل الهزل قصد الكناية يريد أن لا يجري حكم هذا اللفظ وادانته لا تغير حكم الشارع فلذا يقع طلاقه ولذا ورد في الحديث ان الجسد والهزل في الطلاق سواء (قوله ولولم يقصده) أي لو قصد به (قال فما استتر) أي يستعمل اللفظ فاصد الاستتار بحسب الاستعمال بخلاف المشترك فان استناره بحسب الوضع كذا قيل (قال ولا يفهم) أي المراد (قوله فيه) أي في قوله حقيقة كان أو مجازاً

(قوله بحسب ما منع آخر) فان الخفي ما خفي عن اده بعارض غير الصيغة وأما اللفظ فعلاوم المراد بخصلاف الكناية فانه مستتر المراد مالم ينضم اليه قرينة وأما المشكل فهو فوق الخفي في الخفاء وقال ببحر العلوم رحمه الله ان الخفي والمشكل والجمل والمتشابه داخل في الكناية ولا بأس في دخول أقسام تقسيم في أقسام تقسيم آخر (قوله أو الظهور) بالرفع معطوف على الخفاء (قوله فيهما) أي في الصريح والكناية (قوله كناية) لانه لا يفهم المراد الا بقرينة للجهان الحقيقة (قوله صريحة) لظهور المراد ظهورا بينا لكون الحقيقة مستعملة (قوله والجاز المتعارف الخ) فان قوله لا يضح قدمه في دار فلان معناه الحقيقي مهجور فهو كناية وشاع استعماله في المعنى المجازي أي الدخول فصار المجاز متعارفا فهو صريح (قال مثل ألفاظ الضمير) قال ببحر العلوم رحمه الله ان عد ألفاظ الضمير من الكناية انما يضح اذا كان مرجع الضمير خفيا عند مخاطب والا فهمي من الصريح ويمكن أن يقال أن ألفاظ الضمير تصلح لكل متكلم ومخاطب وغائب فلا يتميز الا بدلالة الحال فتكون (٢٤٣) كناية كذا قيل (قوله على طريق الاستتار) فان المتكلم

مثل ألفاظ الضمير) فان المراد لا يفهم بها بدون القرينة فان هو لا يتميز بنفسه بين اسم واسم الابدالة أخرى وهذا لان الضمير عبارة عن الاسم المضمن للإشارة الى المتكلم والمخاطب أو الى غيرهما بعد سبق ذكره فلا يفهم المراد منه الا بقرينة ومن معنى الكناية أخذت الكني فان الرجل معروف باسمه العلم والاسم الصريح لكل شخص ما جعل علمه ثم يكتفى عنه بالنسبة الى ولده وهي لاتعرف الابدالة زائدة وهي معرفة ولده وتلك الكنية حقيقة وليس بجازع عن اسمه العلم لانه لا اتصال بينهما وكذا الحبشي يكتفى بأبي البيضاء والضري بأبي العنقاء ولا اتصال بين الاسمين بوجه بل بينهما افتاد فعلت أن الكناية قد تكون بالحقيقة وقد تكون بالمجاز أخذت من قولهم كنيته وتكون قال واني لا كنوع قد زور بغيرها * وأعرب أحيانا بها فأصاح (وحكما أن لا يجب العمل بها الا بالنسبة) أو ما يقوم مقامها من دلالة الحال لتردد في المراد بها فلا يجب الحكم بها مالم يزل ذلك التردد دليل يتصل بها ولهذا سمي المجاز قبل أن يصير متعارفا كناية لما فيه من التردد لاحتمال الحقيقة وغيرها

بالاستتار هو الاستتار بحسب الاستعمال ولا حاجة الى اخراج الخفي والمشكل لان خفاءهما بحسب مانع آخر فلو وقع الخفاء في الصريح أو الظهور في الكناية بعوارض أخرى لا يضر ذلك في كونه صريحا أو كناية لان العوارض الاخر لا تعتبر فالمدار فيها على الاستعمال ولهذا قالوا ان الحقيقة المهجورة كناية والمستعملة صريحة والمجاز المتعارف صريح وغير المتعارف كناية (مثل ألفاظ الضمير) كهذا الكناية وأنا وانت فان كل ما وضعت ليستعملها المتكلم على طريق الاستتار والخفاء وكونه أعرف المعارف عند النحويين لا يضر بكونه كناية لان ذلك شيء آخر ولهذا أنكر رسول الله صلى الله عليه وسلم على من دق بابه فقال من أنت فقال أنا فقال عليه السلام أنا أنا أي لم تقول أنا أنا بل اذ كر اسمك حتى أفهم ثم الظاهر أنه مثال الكناية الحقيقية ولم يذكر مثال الكناية المجازية (وحكما أن لا يجب العمل بها الا بالنسبة) أي بنية المتكلم لكونها مستترة المراد فلا يطلق في أنت بان مالم ينوئته أو لم يكن شيء قائما مقامها كدلالة حالة

الاستتار) فان المتكلم اذا أراد أن لا يصرح باسم زيد مثلا يكتفى عنه به كما يكتفى بأبي فلان وقدس على هذا (قوله وكونه الخ) دفع دخل مقدر تقريره ان الضمير أعرف المعارف عندهم فكيف يكون كناية فان فيها الابهام (قوله لان ذلك الخ) أي كونه أعرف المعارف شيء آخر فان أعرفيته بمعنى عدم صحة ارادة شيء غير معين منه بذاته الاشارة بخلاف سائر المعارف فان تعيينها عارض وتكثيرها جائز كذا قال أعظم العلماء رحمه الله (قوله ولهذا) أي لكون استتار المراد في الضمائر (قوله على من دق) في المنتخب دق بالفتح وتشديد

فان كوفتن (قوله فقال من أنت الخ) روى البخاري عن جابر قال أتيت النبي صلى الله عليه وسلم في دين كان على أبي فدققت الباب فقال من ذافقت أنا فقال أنا أنا كانه كرهها وقال الكرمانى ان لفظ أنا الثاني تأكيدي لا دلالة له لا يتضمن الجواب عما سأل اذ الجواب المفيد أنا جابر والا فلا يان فيه (قوله انه) أي لفظ الضمير (قوله الكناية المجازية) فكل المجاز الغير المتعارف كناية (قال الابالية) هذا في حق المتكلم فان الحكم يثبت بالكنايات في حق المتكلم بالنسبة لا في حق السامع فانه لاوقوف للسامع على نية المتكلم فان النية أمر باطني فبالنسبة الى السامع لا بد من دلالة الحال أو قرينة أخرى ولو عمت النية منهم ما على ما سيجي فقال كلام صحيح صريح (قوله أي بنية المتكلم) اشارة الى أن اللام في قول المصنف بالنسبة عوض عن المضاف اليه (قوله لكونها الخ) دليل على الحصر المستفاد من قوله الابالية (قوله مالم ينوئته أو لم يكن الخ) لما كان يراد على الحصر المستفاد من قول المصنف الابالية انه ممنوع قال الشارح مالم ينوئته أو لم يكن الخ ايعا الى أن المراد من النية في المتن أعم من النية وما يقام مقامها من دلالة الحال أو قرينة أخرى كذا ذكره الطلاق فالحصر تام فقوله أو لم يكن الخ معطوف على قوله لم ينوالخ

(قال بواثن) أي بينونة خفيفة (قوله انكم قلتم) أي أيها الخفيفة (قوله معلومة المعاني الخ) فإن كل واحد يعلم أن البائن من بينونة وهو الانفصال والحرام من الحرمة وهو المنع والبنة من البت بريدن والبتلة من البتل بريدن وجدا كردن كذا في الصراح وقس على هذا (قوله فيها) أي في تلك المعاني (قوله كناية) أي كناية الطلاق (قوله لكن لا يعلم الخ) فهذا الإبهام صارت هذه الالفاظ مشبهة بالكنايات الحقيقية (قوله أو من العشيرة) في المنتخب عشيرة قبيلة وتبارخويشان (قوله زال الإبهام) ولزم الطلاق البائن (قوله بوجبه) فإن موجب الكلام بينونة (قوله ولذا) أي لكون العمل بموجب هذه الالفاظ وعدم جعلها كناية عن صريح الطلاق (قوله كنايات) أي عن الطلاق (قوله لكنايات الخ) فإنه يكون معناها حين كونها كناية عن الطلاق معنى الطلاق (٣٤٤)

(وكنايات الطلاق سميت بها مجازا حتى كانت بواثن الاعتدلى واستبرئى رجلا وأنت واحدة) اعلم أن الفقهاء يسمون لفظ البائن والحرام ونحوهما كنايات الطلاق مجازا لا حقيقة لأنهم معلومة المعاني غير مسترة المراد ولكن باعتبار معنى التردد فيما يتصل به هذه الالفاظ لاحتمال أن يراد به بينونة من جهة الجيران أو من جهة القرابة أو من جهة النكاح شابهت الكنايات فسميت بذلك مجازا ولهذا الإبهام احتيج إلى نسبة الطلاق فاذا زال التردد بنسبة الطلاق وجب العمل بموجبياتها من غير أن تجعل كناية عن الصريح ولذلك يقع بها الطلاق البائن لأن لهذه الالفاظ تأثيرا في الغضب أو مذكر الطلاق (وكنايات الطلاق سميت بها مجازا حتى كانت بواثن) جواب سؤال مقدر وهو انكم قلتم أن الكناية ما استمر المراد به والحال أن ألفاظ الطلاق البائن مثل قوله أنت بائن وبنته وبنته وحرام ونحوها كلها معلومة المعاني واستعملت فيها صراحة فكيف تسمونها كناية فأجاب بأن تسميتها كناية انما هي بطريق المجاز لان معنى كل واحد معلوم لا إبهام فيه اذ معنى البائن واضح لكن لا يعلم من أي شيء بائن أمن الزوج أو من العشيرة أو من المال أو الجمل فاذا أقوى أنها بائن عن زال الإبهام فكان عاملا بموجبه ولذا وقع الطلاق البائن بها ولو كانت كنايات حقيقة لكانت من قبيل أن يذكرك أنت بائن ويراد به أنت طالق فيقع الطلاق الرجعي واعتراض عليه بأن الكناية ما كان معناه المراد به مستترا لا معناه اللغوي وهما كذلك فإن البائن وان كان معناه اللغوي وانما الكن معناه المراد به مستترا وهو أنها بائن عن الزوج فكانت كنايات حقيقة ولهذا قالوا أنها كنايات على مذهب علماء البيان دون الأصول فإن الكناية عندهم أن يذكرك لفظ ويراد به معناه الموضوع له لا من حيث ذاته بل من حيث ينتقل منه إلى ملزومه كما في طويل النجاد يراد به طويل النجاد لا من حيث ذاته بل من حيث ينتقل منه إلى ملزومه الذي هو طول القائمة وهما كذلك فإن بائنا محمول على معناه لكن لينتقل منه إلى ملزومه وهو الطلاق بصفة بينونة عند النية وهو أيضا لا يحل من خدشة فتأمل (الاعتدلى واستبرئى رجلا وأنت واحدة) استثناء من قوله حتى كانت بواثن يعني أن ألفاظ الكنايات كلها بواثن الا هذه الالفاظ الثلاثة فانها رجعية لاجل وجود لفظ الطلاق فيها تقديرا أما في قوله اعتدلى فلا يحمّل اعتدادا نعمة الله عليها ويحمّل اعتدادا الحيض للفراغ عن العدة فاذا أقوى هذا يقع الطلاق الرجعي فإن كانت مدخولا بها يثبت الطلاق اقتضاء كانه قال اعتدلى لاني طلقته أو طلقى ثم اعتدلى أو كوني طالفا ثم اعتدلى فيقع الطلاق ونجب العدة وان كانت غير مدخول بها فحينئذ لا عدة عليها أصلا فيجب أن يجعل قوله اعتدلى

(قوله فكانت كنايات الخ) فيه أنه هذا لا يضرب المصنف فإن غاية ما لزم من تقرير الاعتراض أن هذه الالفاظ صارت كنايات عن بينونة عن الزوج فيلزم بينونة من هذه الالفاظ لأنها صارت كنايات عن الطلاق بأن يكون معنى هذه الالفاظ معنى الطلاق فتسميتها باضافة الكنايات إلى الطلاق مجاز وهذا هو مرام المصنف فتأمل (قوله دون الأصول) فيه أنه ثبت من تقرير الشارح أن هذه الالفاظ كنايات عند علماء البيان عن بينونة عن الزوج ولم يثبت أنها كنايات عندهم عن الطلاق وأهل الأصول يقولون إن تسميتها كنايات الطلاق باضافة الكنايات إلى الطلاق مجاز فلا مخالفة تدبر (قوله عندهم) أي عند علماء البيان (قوله طويل النجاد) في الصراح نجاد بالكسر جائل شمشير

(قوله لا من حيث ذاته) فإن طول النجاد ليس بقصود أصلى (قوله عند النية) أي نية الزوج بأن المراد مستعارا بينونة من النكاح وهذا متعلق بقوله ينتقل الخ (قوله وهو الخ) أي كون هذه الالفاظ كنايات على طريق علماء البيان أيضا لا يخلو عن خدشة فإنه ليس فيها انتقال من اللازم إلى الملزوم بل ينتقل من معانيها إلى شيء آخر اذ المراد بهذه الالفاظ بينونة أو الحرمة أو القطع لكن على وجه مخصوص وفي محل فيه الاستتار كذا في التلويح (قوله فلا يحمّل الخ) ولأنه قال عليه السلام لا سودة بنت زمعة اعتدلى ثم راجعها كذا في التحقيق (قوله اعتداد) في الغيات اعتداد بشمار آوردن (قوله هذا) أي اعتداد الحيض للفراغ عن العدة (قوله اقتضاء) لأنه لما امرها بالاعتداد ولا تنجب العدة إلا بالموجب فلا بد من اعتبار الطلاق متقدما ليصح الأمر والضرورة ترتفع بإثبات أصل الطلاق فلا حاجة إلى إثبات أمر زائد كالبينونة فلذلك كان الواقع بهذا اللفظ رجعي لا بائنا

(قوله مستعار الخ) فان قلت انه اذا كانت مدخولا بها يمكن القول ايضا بان اعتدى مستعار من كوني طالقاً وطلقي فلم أتبتم الطلاق في حقها بطريق الاقتضاء لا بطريق الاستعارة قلت ان تعيين الطريق ليس من أدب المناظرة ففي غير المدخول بها لا يمكن الا الاستعارة لا الاقتضاء اذ لا بد في الاقتضاء من ثبوت المقتضى ولا ثبوت العدة في غير المدخول بها وكانت مقتضية فلا يمكن الاقتضاء وفي المدخول بها يحتمل الاستعارة والاقتضاء كليهما فاختار أيها شئت (قوله عن قوله كوني (٣٤٥) طالق الخ) قيل انه ليس بمستعار

عن أنت طالقي أو مطلقة
لاختلاف الصيغة أمر
وخبر وفيه أن مبنى التجوز
على الاتصال والعلاقة
فاشتراط اتحاد الصيغة
في التجوز بمنوع (قوله
السبب) أي العدة (قوله
السبب) أي الطلاق فانه
سبب العدة على ما يفهم
من إشارة قوله تعالى
والمطلقات يتربصن بأنفسهن
ثلاثة قروء فان ترتب
الحكم على المشتق يدل
على علية المأخذ فانه
قلت ان الطلاق قبل
الدخول ليس بسبب لوجوب
العدة فكيف يصح ما قال
الشارح من أن الطلاق
سبب العدة قلت ان
الطلاق سبب العدة في
الجملة أي في موطوءة والمعتبر
في باب الاستعارة نفس
السببية لا السببية في محل
الاستعارة تأمل (قوله وهو
جائز الخ) دفع دخل مقدر
تقريره ان استعارة السبب
للسبب لا يجوز وحاصل
الدفع أنه جائز بشرط كون
السبب مختصاً بالسبب
وهنا كذلك فان الاعتداد

انقطاع النكاح ومعلوم أن ما يكون كناية عن غيره فان عمله كعمل ما جعل كناية عنه ولفظ
الطلاق لا يوجب اليقونة بنفسه فعلم أنها عوامل لحقائقها وانما يكون هذا الاسم على أصل الشافعي
حقيقة لهذه الالفاظ لان الواقع بهار جعي عنده الا في قول الرجل اعتدى واستبرئ رجلك وأنت واحدة
* أعلم ان قوله اعتدى كناية لاحتماله وجوه متغايرة اذ حقيقة الاعتدال الحساب فيجتمعا أن يراد به
عدنم الله ونعم الزوج وغير ذلك ولا أثر لذلك في قطع النكاح ويحتمل أن يراد به عدل الاقراء فاذا نوى
الاقراء وهو الاعتداد من النكاح وتعين وجه الطلاق بهذه النية وقع الطلاق به بعد الدخول اقتضاء
لان الامر بالاعتداد لا يصح بدون الطلاق والطلاق معقب للرجعة وان كان قبل الدخول وقع به
الطلاق عند النية باعتبار انه مستعار عن الطلاق لان الطلاق سبب للاعتداد فاستعير الحكم وهو
الاعتداد لسببه وهو الطلاق فلذلك كان رجعيًا فان قلت ما ذكرت غير صحيح لوجوه أحدها انه لو
جعل مستعاراً عن الطلاق فلا يتخلو اما ان جعل مستعاراً عن قوله أنت طالقي أو مطلقة أو طلقته
أو طلقي لا يجوز الاول والثاني والثالث للاختلاف في الصيغة لان قوله اعتدى أمر والاخر والثاني
ليس بفعل والثالث وان كان فعلاً فليس بأمر ولا بد للاستعارة من الاشتراط في الصيغة فانظر في
قوله وهبت ابنتي منك وزوجت ابنتي منك وقوله أنت حرة وأنت طالقي كيف تطابقا صيغة وكذا الرابع
لانه لو قال لها طلقي لا يقع الطلاق بمجرد هذا اللفظ وثانيها ان الطلاق قبل الدخول ليس سبباً لوجوب
العدة لعدم وجوبها عليها بالنص وهو قوله تعالى فالحكم عليهن من عدة تعتدوهن فاني يصح الاستعارة
وان كان سبباً فاستعارة السبب للسبب غير جائزة كما مر وهو الوجه الثالث قلت نجعله مستعاراً عن
قوله كوني طالقاً فقد صرح في الفتاوى أنه اذا قال لها طو طلاقاً بأي أو طلاق شو انها تطلق من غير
نية والطلاق سبب لوجوب العدة بالنظر الى الاصل اذ النكاح شرع للتوالد والتناسل فكانت شرعيته
للدخول لا للطلاق فتطبيقها قبل الدخول بها يكون من العوارض والعوارض غير داخله في القواعد
واستعارة السبب للسبب انما لا يجوز اذا لم يكن مختصاً به أما اذا كان مخصوصاً به فيجوز لانه حينئذ
يصير كالعلة والمعلول وهذا لانه انما لا يجوز استعارة الطلاق للعناق والنكاح للبيع لانه كما ثبتت
ملك المتعة بالبيع ثبتت بالهبة والارث والوصية والاستيلاء فلم يكن الملك المنفعة اختصاص بالبيع
وكذلك زوال ملك المتعة كما ثبت بالعناق ثبت بالرضاع والمصاهرة والارتداد فلا يجوز استعارة
الحكم السبب في مثل هاتين صورتين لتزاحم الاسباب وعدم الاختصاص المجوز للاستعارة فاما اذا
وجد الاختصاص فيجوز استعارة السبب للسبب كما قال الله تعالى أي عصر خرا أي عنباً اذ لا بد للخمر

مستعاراً عن قوله كوني طالقاً وطلقي فقد ذكر السبب وأراده السبب وهو جائز اذا كان السبب
مختصاً بالسبب والاعتداد في الاصل وبالذات مختص بالطلاق لانها ما شرعت للتعرف براءة الرحم
وأما في الامة اذا اعتقت فاعتقت عليها العدة فتدبر العدة بدون الطلاق فليست تختص به (قوله تشبيها بالطلاق) لما منع

الخ (قوله اذا كان السبب الخ) كإرادة العنب من الخمر على ما مر (قوله مختص) أي لا يوجد في غير الطلاق الا بطريق التبعية والشبه
(قوله لانها) أي العدة (قوله وأما في الامة الخ) دفع دخل تقريره ان الامة اذا اعتقت فلها خيار العتق فاذا اختارت نفسها يجب
عليها العدة وكذا اذا مات عنها الزوج تجب عليها العدة فقد وجدت العدة بدون الطلاق فليست تختص به (قوله تشبيها بالطلاق) لما منع
أن يمنع (قوله لاجل الحداد) في الصراح حداد بالكسر جامة سوك وشيدن

قوله لأجل الخ (قوله هذا)
أي طلب براءة الرحم لشكاح
زوج آخر (قوله كل ما صر
الخ) أي من ثبوت الطلاق
اقتضاء في المدخول بها
وذكر السبب وإرادة
السبب في غير المدخول بها
على ما صرح مفصلاً (قوله
فاذا نوى هذا) أي أنت
طالق طليقة واحدة (قوله
منفردة الخ) أو منفردة في
قومك بالحسن والجمال
(قوله طليقة واحدة الخ)
وانما جعل موصوف
الواحدة صريح الطلاق
حتى يقع به الرجعي ولم يجعل
موصوفها بثبوت حتى يقع
به البائن لأنه أقل مؤنة
(قوله ثم حذف الخ) في
العبارة مسهلة والاولى
أن يقول ثم حذف المضاف
والمضاف اليه وأقيم صفة
المضاف اليه مقامه
أويقول كما قال ابن الملك ثم
حذف ذات وأقيم المضاف
اليه مقامه ثم حذف
الموصوف وأقيم الصفة
مقامه (قال في الكناية
الخ) الفاء للتعليل (قال
ضرب قصور) أي في المقصود
من الكلام وهو الافهام
(قوله لانهما) أي لان
الكناية (قال فيما يدرأ في)
الصراح در عدد كردن ودفع
كردن (قوله فانهما لا تثبت
الخ) وذلك لانها حق الله
تعالى شرعت للزجر عارية

من العنب عندنا فهي التي من ماء العنب اذا غلا واشتد وقذف بالزبد على اختلاف فيه فكذلك
هنا لا تصور العدة بدون الطلاق نظرا الى الاصل فوجد الاختصاص المجوز للاستعارة فيجوز وكذلك
قوله استبرئ رجلك محتمل لان معناه اطلبي براءة رجلك فجاز أن تكون البراءة للوطء وللتزويج وزوج
آخر فثبت الطلاق عند نيته بعد الدخول اقتضاء وقبل الدخول جعل مستعارا كما صرح في اعتدى
اذ هو تصريح بموجب الاعتداء فاخذ حكمه وقد صرح أن النبي عليه السلام قال لسودة اعتدي ثم
راجعها وقال لحفصة اعتدي ثم راجعها فكان المعقول الذي يينا مؤيدا بهذا النص فان قلت اذا
ثبت الرجعة بالسنة في قوله اعتدى فينبغي أن يثبت بغيره من اللفاظ بالقياس لان الكل كناية قلت
ثبوت البينة في سائر الكنايات على وفاء القياس لان قوله بائن يقتضي البينة بنفسه وكذا البينة
وغيرها وعدم ثبوت البينة هنا فيقتصر بالنص على خلاف القياس على مورد ولا يعتدى عنه الا اذا
كان في معناه من كل وجه فحينئذ تثبت دلالة كافي قوله استبرئ رجلك كما صرح وكذلك قوله أنت واحدة
يحتمل أن يكون نعتا لمصدر محذوف أي أنت ذات طليقة واحدة حذف أو لا المضاف الذي هو ذات ثم
حذف الموصوف الذي هو طليقة كذا في المقتصد ويحتمل صفة للراء أي واحدة عند قومك أو منفردة
عندى ليس لي معك غيرك أو واحدة نساء العالم في الجمال والمال والكمال فاذا زال الابهام بنية الطلاق
كان دلالة على صريح الطلاق والصريح معقب الرجعة لاعاملا بوجبه اذ موجه التوحيد وهو
لا يبنى عن الوقوع فضلا عن الرجعة (والاصل في الكلام الصريح وفي الكناية قصور ونظيره هذا
التفاوت فيما يدرأ بالشبهات) اعلم ان الاصل في الكلام الصريح لان الكلام وضع للافهام والصريح
هو التام في الاعلام فاما الكناية ففيها قصور باعتبار الاشتباه فيها هو المرام ونظيره هذا التفاوت فيما
يدرأ بالشبهات ولهذا قلنا ان ما يسقط بالشبهات لا يثبت بالكنايات حتى ان المقرر على نفسه ببعض
الاسباب الموجبة للعقوبة ما لم يذكرا لفظ الصريح كالزنا والسرقة لا يستوجب العقوبة لان الكلام
للافهام وضع ولا اعلام نصب وانما يعمل بالكنايات للحاجة فصارت بمنزلة الضرورات التي يؤثر بها عند
الحاجة ولهذا لا يجب حذف القذف الا بصريح الزنا حتى لو قذف رجل رجلا بالزنا فقال له رجل آخر صدقت
لا يحذف المصدق لان ما تنقذ به كناية عن القذف لاحتمال مطلق التصديق وجوها مختلفة فانه كما
فلا يكون في الواقع من العدة ولذا شرعت بالأشهر دون الحيض وأما في قوله استبرئ رجلك فلا يمحتمل
أن يكون طلب براءة الرحم لأجل الولد ولشكاح زوج آخر فاذا نوى هذا يقع الطلاق الرجعي فان كانت
مدخولا بها فكأنه قال كوني طالقا ثم استبرئ رجلك وان لم تكن مدخولا بها يكون قوله استبرئ
رجلك مستعارا من قوله كوني طالقاً على نحو كل ما صرح في اعتدى وأما أنت واحدة فلا يمحتمل أن
يكون معناه أنت واحدة عند قومك أو عندى في الجمال أو المال ويحتمل أن يكون معناه أنت طالق
طليقة واحدة فاذا نوى هذا يقع الطلاق الرجعي ولهذا قال بعضهم انه ان قرئ واحدة بالرفع لم تطلق
قط لان معناها منفردة عن قومك وان قرئ واحدة بالنصب يقع الطلاق البتة لان معناها أنت طالق
طليقة واحدة وان قرئ بالوقف فينبغي ان يحتاج الى النية فان نوى تقع الرجعية عندنا ولا تقع عند الشافعي
رجعه الله ولكن الاصح أن لا اعتبار للاعراب لان العوام لا يميزون عن وجوه الاعراب فعلى كل حال يحتاج
الى النية وأما في الوقف والنصب فظاهر أنه يصح معنى الطلاق بالنية وأما في الرفع فلا يمحتمل أن يكون
معناه أنت ذات طليقة واحدة ثم حذف المضاف وأقيم المضاف اليه مقامه (والاصل في الكلام
الصريح ففي الكناية ضرب قصور) لانها تحتاج الى النية أو دلالة الحال بخلاف الصريح (ويظهر
هذا التفاوت فيما يدرأ بالشبهات) وهو الحدود والكفارات فانها لا تثبت بالكناية كما اذا أقر على نفسه

(قوله لا يجب عليه حد الزنا) فإنه ليس بأقرار بالزنا إذ يمكن أن يكون المراد بالجماع للبشارة الفاحشة (قوله نكتها) في منتهى الارب ناله المرأة نكتها بالفتح كأيد أن را (قوله فقال) أي الآخر (قوله لا يجد) أي الآخر (قوله فقال الآخر) أي الثالث (قوله لا يجد هذا) أي الآخر ولو قذف رجلا بالزنا فقال الثالث صدقت في قولك هذا يجد هذا الثالث الصراحة كذا قال بجر العلوم رحمه الله (قوله يوجب العموم) أورد أما أولافيان كاف التشبيه لو كان يوجب (٣٤٧) العموم ينبغي أن يعتق العبد فيما إذا

قال لعبد أنت كالحرمع أنه لا يعتق في العالم كبرية لو قال أنت مثل الحر لم يعتق بلانية كذا في الجمع وهكذا في الكافي ويمكن أن يقال بأنه انما لم يعتق لان العمل في هذا القول بحقيقة الاخبار يمكن وهو أنك كالحرف في وجوب العبادات وغير ذلك فلا يصار الى المجاز أي انشاء العتق وأما نانيا فبان التشبيه لا يكون إلا بال لا يكون زانيا حقيقة بآب جامع امرأة جماعا حراما حالة الحيض مثلا إذ لو كان زانيا حقيقة لا يكون هو كما قال بل يكون عين ما قال فلا يكون هذا القول صريحا في النسبة الى الزنا ويمكن أن يجاب عنه بان قول القائل هو كما قلت مجاز زيادة الكاف وهذا في العرف صريح في القذف بان معناه في العرف هو موصوف بصفة فلتما فلذا يجد قنأمل (قوله لانه) أي الاستدلال (قوله هو ذات) عبارة النص فالنظم يسمى نصا وظاهرا بالنظر الى نفس الكلام ويسمى عبارة النص بالنظر الى استدلال المستدل فالذات

يحتمل التصديق في الزنا يحتمل أن يريد به صدقت قبل هذا فلم كذبت الآن في هذا وكذا إذا قال لغيره لست بزنا يريد التعريض بالمخاطب لا يجد لانه ليس بتصريح في النسبة الى الزنا وكذا في كل تعريض لا يجب الحد فان قلت لو قذف رجل رجلا بالزنا فقال رجل آخر هو كما قلت حد هذا الرجل وهذا تعريض قلت كاف التشبيه يوجب العموم في المحل الذي يحتمله حتى قلنا في قول علي رضي الله عنه انما أعطيناهم الذمة وبذلوا الجزية لتكون دماؤهم كدمائنا وأموالهم كأموالنا انه مجرى على العموم فيما يسقط بالشبهات وفيما ثبتت مع الشبهات فهذا الكاف أيضا يوجب العموم لانه حصل في محل يحتمله فكان نسبتة الى الزنا قطعاً بمنزلة كلام الاول كما هو موجب العام عندنا أي بمنزلة كلام الرجل الاول بخلاف الظاهر عندنا ويفرق بين الظاهر والصرح بأن الظهور في الصريح أنه بانضمام كثرة الاستعمال اليه بخلاف الظاهر وبين الكناية والمجاز بأنه لا جواز للمجاز بلا اتصال صورة ومعنى كما هو ويكنى عن الحبشي بأبي البيضاء وعن الضمر برأبي العينة ولا اتصال بينهما ولان الحقيقة قد تراد في موضع الكناية مع ما كنى له ولا تراد الحقيقة عند ارادة المجاز بل تنحى الحقيقة عند ارادة المجاز وبسببها في كثير الراد عند ارادة الجود فان كثرة الراد يفهم مع ما يلزمه من الجود فانه اذا كان كثير الراد كان كثير الابقاد وكان كثير الطبخ وكان كثير الاضياف وكان جوادا فتراد كثرة الراد لانه ولكن لا ثبات الجود وإذا قلت فلان أسد لا يفهم فيه الهيكل المخصوص أصلا بل يتنحى لما انتقل عن موضعه الأصلي الى موضع المجاز وفي الكناية ما انتقل عن موضعه الأصلي بل ثبت اللوازم بواسطة ثبوته فكان في طرفي قبض والحاصل أن الكناية ما استتر المراد به وهذا الاستتار جاز أن يكون في موضع الحقيقة وجزأ أن يكون في موضع المجاز والصرح هو البين في الظهور فجاز أن يكون المجاز ينابجيا كعلي أسد الله وجزأ أن يكون خفيا كما في كثير من المجاز وبين الخفي والكناية أن الخفي ما خفي مراده بعارض غير الصيغة ولا خفاه في ذاته كآية السرقة فانها ظاهرة في ذاتها ولكن الطراد اختص باسم آخر فخفي المراد بهذا النص في حقه وأما الكناية فقد لا تكون مفهوم المعنى بنفسه كهاء المغاية

بيان القسم الرابع * (أما الاستدلال بعبارة النص فهو العمل بظاهر ما سبق الكلام له) وأريد به

بأن جامع فلانة جماعا حراما لا يجب عليه حد الزنا وكذا إذا قال لا حد جامع فلانة لا يجب عليه حد القذف ما لم يقل نكتها أو زنت بها وكذا إذا قال لا خزنت فقال صدقت لا يجد حد الزنا لانه يحتمل أن يكون معناه صدقت قبل ذلك فلم كذبت الآن بخلاف ما إذا قذف رجلا بالزنا فقال الآخر هو كما قلت يجد هذا المصدق حد القذف لان كاف التشبيه يوجب العموم في جميع ما وصف به فبطل كونه كتابة ثم شرع المصنف رحمه الله في التقسيم الرابع فقال (وأما الاستدلال بعبارة النص فهو العمل بظاهر ما سبق الكلام له) انما عدا الاستدلال من أقسام النظم تسامحا لانه فعل المستدل والذي هو من أقسام الكتاب هو ذات عبارة النص وما ثبت به هو الحكم الثابت بعبارة النص والاستدلال هو الانتقال من الاثر الى المؤثر أو بالعكس والاخير هو المراد ههنا والنص هو عبارة القرآن أعظم من أن يكون نصا

واحدة والفرق بالاعتبار وكذا الفرق بين الاشارة والظاهر والنص ثم اعلم ان هذا على رأي الشارح وأما على رأي الآخر فالنظم يسمى الدال بعبارة النص والدال بآشارة النص وهكذا والدلالة تسمى بعبارة النص وبآشارة النص وهكذا كما قدم سابقا (قوله أو بالعكس) أي الانتقال من المؤثر الى الاثر (قوله والاخير) أي الانتقال من المؤثر الى الاثر (قوله هو عبارة القرآن) أي ليس المراد بالنص ما هو قسم الظاهر بل المراد منه لفظ القرآن وعبارة النص هو عين النص فلاضافة من قبيل اضافة قولهم نفس الشيء

(قوله وهذا الاطلاق) أى اطلاق النص على لفظ القرآن (قوله ولذا) أى ليكون المراد من النص اللفظ جاء في التعريف الخ فلو كان المراد بالنص ما تقدم ذكره لمكان تعريفه بالكلام تعريفه بالاعم وذلك غير جائز كذا قال ابن الملك (قوله هو عمل المجتهد) فاللام في قول المصنف فهو العمل للعهد (قوله فهو استنباط الخ) كما يقال الصلاة فريضة لقوله تعالى أقيموا الصلاة (قوله من ظاهر ماسبق الخ) كلمة ماعبارة عن المدلول والحكم والمراد بالظاهر ما يقابل المعنى أى النظم لا ما يقابل الخفى أى فهو استنباط المجتهد واثبات الحكم من نظم مدلول سبق الكلام لاجله (قوله والمراد الخ) يعنى أن المراد ههنا من كون الكلام مسوقا له أن يدل عليه مطلقا فهذا السوق أعم من السوق الذى يكون الخ وهذا على اصطلاح الجمهور بخلاف الصدر الشريعة فانه شرط في عبارة النص السوق الذى يكون في النص المقابل للظاهر (قوله ما يكون مقصودا أصليا) أى يكون السوق بالذات له (قوله أولا) أى لا يكون مقصودا أصليا وهذا أعم من أن لا يكون مقصودا أصلا أو يكون مقصودا لكنه لا يكون مقصودا أصليا هذا بحسب ظاهر العبارة لكن ما لا يكون مقصودا أصلا ليس بعبارة النص فلا بد من الصرف عن ظاهر (٢٤٨) العبارة فيقال ان معنى قوله أولا أو يكون مقصودا أصليا بان يكون السوق

لمعنى آخر بالذات ويكون السوق لهذا المعنى بالعرض بأن يقصد هذا المعنى باللفظ لغرض اتمام معنى آخر فاذا تمسك الخ (قوله فيه) أى في اباحة النكاح لان هذا القول ليس مسوقا لهذه الاباحة بالذات (قوله فانه نص فيه) فان العدد مقصود أصليا لهذا القول سبق هذا القول له قصدا أصالة فصار هذا القول نصا في العدد (قال بنظمه) أى ينظم النص (قال لكنه) أى لا لكن مائت بنظم النص لغة (غير مقصود) أى من النظم وهذا تعرض لجانب المعنى يعنى ان معناه غير مقصود منه

قصدا أو يعلم قبل التأمل ان ظاهر النص متناوله (وأما الاستدلال بإشارة النص فهو العمل بما ثبت بنظمه لغة لكنه غير مقصود ولا سبق له النص وليس بظاهر من كل وجهه) حتى لا يفهم بنفس الكلام في أول ما قرع سمعه من غير تأمل فسميها إشارة ونظيره من المحسوسات أن من نظر الى شئ يقابله فراه ورأى مع ذلك غيره بمنتهى وسيرة أطراف عينيه من غير قصد فمقابلته فهو المقصود بالنظر وما وقع عليه أطراف بصره فهو مرئى بطريق الإشارة تبعاً لاقصدا وهذا (كقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وأظهار أو مفسراً وخاصة هذا الاطلاق شائع في عرف الفقهاء من غير تكبر ولذا جاء في التعريف بقوله ماسبق الكلام له دون ماسبق النص له والعمل هو عمل المجتهد أعنى الاستنباط دون عمل الجوارح فيصير حاصل المعنى وأما انتقال الذهن من عبارة القرآن الى الحكم فهو استنباط المجتهد من ظاهر ماسبق الكلام له والمراد من هذا السوق أعم مما يكون في النص فان السوق في النص ما يكون مقصودا أصليا وفي عبارة النص ما كان مقصودا أصليا أولا فاذا تمسك أحد لاباحة النكاح بقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم كان عبارة النص وان لم يكن نصافيه بل ظاهر بخلاف العدد فانه نص فيه (وأما الاستدلال بإشارة النص فهو العمل بما ثبت بنظمه لغة لكنه غير مقصود ولا سبق له النص وليس بظاهر من كل وجهه) فقوله بنظمه شامل للعبارة والاشارة ولكن يخرج به دلالة النص لانه ليس بثابت بالنظم بل بمعنى النظم وقوله لغة يخرج به المقضى لانه ليس بثابت لغة بل شرعا أو عقلا وقوله لكنه غير مقصود ولا سبق له النص يخرج به العبارة لانها مقصودة ومسوقة وقوله ليس بظاهر من كل وجهه زيادة تأكيدي في اخراج العبارة وتوضيح التعريف وان لم يكن محتملا اليه يعنى أنه ظاهر من وجهه دون وجهه كما اذا رأى انسان انسانا يقصد نظره ومع ذلك يرى من كان عن يمينه وشماله بموق عينه من غير التفات وقصدا فالاول بمنزلة العبارة والثاني بمنزلة الاشارة (كقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن) مثال للعبارة والاشارة معا وضميرهن راجع الى الوالدات المذكورة في قوله تعالى والوالدات يرضعن أولادهن

(قال ولا سبق له) أى لما ثبت بنظم النص لغة النص وهذا تعرض لجانب اللفظ يعنى أن لفظه غير

مسوق لمعناه (قال وليس) أى مائت بنظم النص لغة (قوله شامل الخ) فان في العبارة والاشارة كليهما عملا بما ثبت بنظم النص (قوله يخرج به المقضى) على صيغة اسم المفعول ثم فيه انه يلزم حينئذ اخراج الخارج لان اقتضاء النص يخرج من قول المصنف بنظمه لان المستدل ان لم يستدل بالنظم بل بالمعنى فان كان ذلك المعنى مفهوما منه لغة فهو دلالة النص والا فان توقف عليه صحة النظم شرعا أو عقلا فهو اقتضاء النص على ما مر سابقا (قوله لانه) أى لان المقضى (قوله لانها مقصودة الخ) في العبارة مساهلة والاولى أن يقول لانها أى العبارة مسوقة لمدلولها وهو مقصود منها أصالة أو أصالة على ما مر آنفا (قوله زيادة تأكيدي الخ) وإيماء الى وجه التسمية أى انما سمى إشارة لانه ليس بظاهر من كل وجه لعدم السوق له (قوله يعنى انه) أى أن مائت بنظم النص لغة (قوله دون وجهه) أى ليس يلزمه الظهور من كل وجهه (قوله كما اذا رأى الخ) هذا تنظير للعبارة والاشارة بالحسبان للتوضيح (قوله بموق) في الصراح موق بالضم كنج چشم (قال على المولود له) أى على الذى ولد له والد له وهو الاب

حولين

سبق لاثبات النفقة وفيه اشارة الى ان النسب الى الاباء اعلم ان الثابت بعبارة هذا النص وجوب نفقة على الوالد فان الكلام سبق لذلك والثابت بالاشارة ان نسبة الولد الى الاب لانه نسب الولد اليه بحرف اللام المقتضية للاختصاص فيكون دليلا على ان المختص بالنسبة هو الوالد والاب والاب لا يثبت له حق التملك في مال الابن فان الاضافة بمعرفة اللام دليل الملك كما يضاف العبد الى سيده فيقال هذا العبد لفلان واليه أشار رسول الله عليه السلام بقوله أنت ومالك لبيك وأنه لا يعاقب بسببه أي لا يقتل قصاصا بقتله ولا يحد بوطء جاريته وان علم حرمتها لانه نسب اليه بلام الملك فلا يستوجب العقوبة بسببه كالمالك بمملوكه وان الاب ينفر دينه بتملك نفقة الولد ولا يشارك فيها أحد كنفقة عبده لا يشارك فيها أحد لانه أوجب النفقة عليه بهذه النسبة ولا يشاركه أحد في هذه النسبة فكذلك لا يشاركه أحد في حكمها وان الولد اذا كان غنيا والاب محتاجا له لم يشارك الولد أحد في نفقة الاب للنسبة بلام الملك وفي قوله تعالى وعلى الوارث مثل ذلك دليل على وجوب نفقة سائر القربات غير الاولاد خلافا للشافعي فالوارث في الاصل باعتبار القرابة فيتناول الاخ والم وغيرهما بمومه اذ كل واحد منها يسمى وارثا ويتناولهم بعناه أيضا لانه مشتق من الارث أي من يأخذ الارث وفيه اشارة الى أن النفقة على الاقارب سوى الوالد بقدر حصتهم من الميراث حتى ان نفقة الصغير على الام والجد يجب أثلاثا لان الوارث اسم مشتق من الارث كالزاني والسارق من الزنا والسرقة فيجب بناء الحكم على معناه وفي قوله تعالى وزقنهم وكسوتهم اشارة الى أن أجرة الرضاع يستغنى عن التقدير بالوزن والكيل وانما تعتبر فيه المعروف فيكون دليلا على حنفية رحمه الله في جواز استئجار الظئر بطعامها وكسوتها وقوله تعالى للفقراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم فالآية سقت لبيان استحقاق سهمهم من الغنمة للفقراء المهاجرين لانها نزلت لبيان هذا الحكم على سبيل التفسير لما سبق من أول الآية وهو قوله تعالى ما آفاه الله على رسوله من أهل القرى فلهذا اشارة الى قوله للفقراء المهاجرين وقوله للفقراء بدل من قوله ذى القربى والمعطوف عليه باعادة اللام كقوله الذين استضعفوا من آمن منهم وهم المهاجرون والذين يتوكلوا بالدار أي والانصار وهو المعطوف على المهاجرين والذين جاؤا من بعدهم عطف على المهاجرين أيضا وهم الذين هاجروا من بعد وفي الآية اشارة الى زوال أملهم عما خلفوا بمكة لاستيلاء الكفار عليها فانه سماهم فقراء مع اضافة الديار والاموال اليهم والفقير حقيقة من لا يملك المال لا من بعدت يده عن المال لان الفقير ضد الغنى والغنى حقيقة من يملك المال لا من قربت يده من المال فالمكاتب ليس بغنى حقيقة وان كان في يده أموال حتى لا يجب عليه الزكاة ويحمل له أخذ الصدقة وابن السبيل غنى حقيقة وان بعدت يده عن المال لقيام ملكه حتى وجبت الزكاة عليه ومطلق الكلام محمول على حقيقته وهذا حكم ثابت بصيغة الكلام ولكن لما لم يتبين ذلك الا بالتأمل سميناها الاشارة ولهذا اختلف العلماء فيه لاختلافهم في التأمل ولهذا قيل الاشارة من العبارة بمنزلة الكناية من الصريح وبهذا يفرق بين الظاهر والاشارة فانهما وان استويا من حيث ان الكلام لم يستق لهما الا أنهما اختلفا باعتبار أن الاشارة قد تكون خفية فيحتاج الى التأمل بخلاف الظاهر وقوله تعالى وجهه وفصاله ثلاثون شهرا فالثابت بالعبارة بيان المنسبة للوالدة على الولد لان أول الآية وهو قوله ووصينا الانسان بوالديه احسانا جعلته أمه كرها ووضعته كرها يدل على ذلك وفيه اشارة الى أن أقل مدة الحمل ستة أشهر لانه

(قوله ايجاب الخ) أى على الرجل (قوله وان كان) أى ايجاب النفقة والكسوة (قوله انها) أى الوالدات (قوله لولده) أى لولد المولود له (قوله يحمل الخ) لانه لا يجوز استئجار الوالدات للرضاعة الا اذا كانت مطلقة منقضية عدتهن أو كان الولد من غيرها كذا في التفسير الاحمدى (قوله مطلقات الخ) فاستؤجرت لارضاع الولد (قوله وعلى كل تقدير) أى سواء كان ايجاب النفقة والكسوة لاجل أن الوالدات زوجة المولودة أو لاجل أن الوالدات مرضعة لولده (قال لاثبات الخ) أى لا يوجب النفقة على الاب فان قوله تعالى وعلى المولودة الآية خبر بمعنى الامر

حولين كاملين فان كان المراد به ايجاب نفقتها وكسوتها لأجل أنها زوجته ومنكوحته فلا مضايقة فيه وان كان لأجل انها مرضعة لولده يحمل على أنها مطلقات منقضية عدتهن وعلى كل تقدير (سبق لاثبات النفقة وفيه اشارة الى أن النسب الى الاباء) لان المعنى وعلى الذى ولد الولد لأجله وزق

(قوله اليه) أى الى المولود له
 (قوله هو الذى اختص الخ)
 فنسب الاولاد الى الآباء
 حتى لو كان الاب قرشياً
 والام أجمية بعد الولد
 قرشياً في الكفارة والامامة
 الكبرى كذا قال على
 القارى رحمه الله فان قلت
 انه يعارضه قوله تعالى
 (ولكم نصف ما ترك)
 أزواجكم ان لم يكن لهن
 ولد) فانه يشير بواسطة اللام
 الى ان النسب الى الامهات
 قبل ان اللام في هذه
 الآية للإبسة وليس
 على الحقيقة لان النسب
 ليس بثبت للام بالاجماع
 فتأمل

ثبت أن مدة الفصال حولان بقوله تعالى وفصاله في عامين فيبقى العمل ستة أشهر ولهذا خفي ذلك على
 أكثر الصحابة واختص بفهمه ابن عباس فقد روى أن رجلاً تزوج امرأة فولدت لسته أشهر فقسم
 عثمان برجها فقال ابن عباس أما انهم لو خاصمتكم لخصمتكم قال الله تعالى وحله وفصاله ثلاثون شهراً
 وقال وفصاله في عامين فاذا ذهب الفصال عامان فليبقى العمل لسته أشهر فقدر عثمان عنها الحد
 وقوله تعالى أحل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم الى قوله وكلاوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط
 الأبيض من الخيط الأسود من الفجر ثم أغموا الصيام الى الليل فالنابث بالعبارة بأباحة الاكل والشرب
 والجماع في جميع الليل وانتساخ ما كان قبله من التحريم والناث بالاشارة استواء الكل في الخطر لانه
 قال ثم أغموا الصيام الى الليل أى الكف عن الاكل والشرب والجماع فكان حظر الكل بطريق واحد
 لدخول الكل تحت خطاب واحد فاستوى الكل في ايجاب الكفارة فلم يكن للجماع اختصاص بالكفارة
 كما قال الشافعي وصحة نية الصوم بعد طلوع الفجر لانه أباح الجماع والاكل والشرب الى آخر الليل ثم أمر
 بالصوم بقوله ثم أغموا الصيام ونحوه للتراخي والصوم يكون بالنية والامساك فتصير النية بعد طلوع الفجر
 ضرورة لان الليل لا ينقض الا بجزء من النهار وانما جاز تقديم النية على الفجر بالسنة للتحفة في اذ
 لا معنى لاشتراط نية الاداء في غير وقت الاداء الا أن النية في الليل أصل وصحة صوم من أصبح جنباً لانه
 أباح الجماع الى آخر الليل واذا جامع في آخر الليل يكون الاغتسال بعد طلوع الفجر ضرورة وقوله
 فكفارته اطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو صكسوتهم أو تحرير رقبة فالآية
 سبقت لا يوجب نوع من هذه الانواع الثلاثة على سبيل التخيير وفيه اشارة الى أن الاصل في
 الاطعام الاباحة والتملك ملحق به لان الاطعام فعل متعد لازمه طعم يطعم كالا جلاس متعدي من جلس
 ومعنى طعم أكل فالاطعام جعله أكلاً فاذا لم يكن لازمه ملكاً لم يكن متعد به تملكاً كسائر الافعال اذا
 صارت متعدية بادخال الهجزة لم تبطل حقيقة فاذا سلبت المسكين على الطعام حتى صار طاعماً فقد تم
 التكفير فلا حاجة الى التملك منه وجعل التملك فيه أصلاً ترك الحقيقة الكلام وانما ألحقنا التملك به
 لان الاباحة جزء من التملك تقديراً والتمليك كله لان حاجات الفقير كثيرة وملك الطعام سبب لقضاء كلها
 فاذا ملكه من الفقير فكأنه قضاهما كلها ومن الخوائج الاكل فصار كأنه أتى بما هو المنصوص عليه وزعم
 الخائف وهو أحمد بن سهل بأنه لا يجوز التملك لجواز أن لا يطعم المسكين فكان ترك المنصوص عليه باطل
 لان النص واقع على ما هو جزء من الكل وهو الاباحة فعديناه الى عليك الكل الذى يشتمل على المنصوص
 عليه وغيره فيكون عملاً بالنصر معنى والكسوة مخالف للمعام فان الكفارة ثمة لا تتأدى الى التملك
 الثوب من الفقير لان النص ثمة يتناول التملك لانه جعل العين كفارة اذا الكسوة بكسر الكاف اسم
 للثوب وفتح الكاف اسم للفعل وهو الالباس والعين لا تصير كفارة الا بالتمليك من الفقير فلما صار النص
 واقعاً على التملك الذى هو قضاء الخوائج كلها لم تستقم تعديته الى ما هو جزء منها وهو الاعادة على أن
 الاعادة مع كونها جزءاً حاصراً لانها غير لازمة لامكان الاسترداد فتكون منقضية قبل كمال المنفعة
 والاباحة في الطعام لازمة لانه لا يتمكن من الاسترداد بعد الاكل فكانت كاملة فلهما في طرفي نقض
 أى الاطعام والكسوة لان الاول فعل والثاني عين والفعل مع الافعل نقضان أو الاعارة في الكسوة
 والاباحة في الطعام في طرفي نقض لان احدهما جزء المنصوص عليه والاخرى كله مع التفاوت الذى
 بينها وهما احدهما لازمة والاخرى غير لازمة وشرط التملك في الطعام قياساً على الكسوة غلط في
 الوادات وكسوتهن بالنسبة اليه بلام الاختصاص يعرف به أن الاب هو الذى اختص بهذه النسبة
 بخلاف لفظ الواد والاب فانه لا يدل على هذا المعنى اذ ليس فيه لام الاختصاص وكذا يشير هذا

الاصل والفرع أما في الفرع فلا تنال الاباحة في الاطعام منصوص عليها وأما في الاصل فلا تنال ما يقبل بالكسوة وليس حكم شرعي يصح تعديته الى غيره واشتراط التملك فيه ثبتت ضرورة وضمننا ان الواجب علينا فعل التكفير كما في العبادات فحقوق الله تعالى قبلنا أفعال ابتلا بنا فامتها أو كف، ما ذاك الا التملك فيزيد ضرورة فلا يقبل التعديل وسيعرف في باب القياس ان شاء الله تعالى وفي لفظة الاطعام والكسوة والمساكين اشارة الى أن المصروف اليه صار أهلا للحاجة الى الطعام والكسوة لانه نص على صفة تنبئ عن الحاجة في المصروف اليه وهي المسكنة ولان الله تعالى ما شرع صلاة مالية الا للحاجة اليها ولما خص هذه الصلاة بالكسوة وهي اسم لثوب يكتسى وبالاطعام وهو يقتضي الحاجة الى الطعم لان اطعام الطعام لا يتكزن كتملك المالك علم أن سبب الاستحقاق الحاجة الى الطعام والاكتساء وان الواجب قضاء الخوائج لا أعيان المساكين وهذه الحاجة تتجدد بتجدد الايام لفقر واحد فصار المسكين الواحد باحة لاف الازمنة المتجددة للحاجة بمنزلة المساكين فاذا أطمع مسكينا واحدا في عشرة ايام صار كأنه أطمع عشرة في ساعة لوجود عدد الخوائج فيجوز باشارة النص فان قلت فقد جوزتم في الكسوة أن يصرف عشرة اقواب الى مسكين واحد في عشرة ايام والحاجة الى الكسوة لا تتجدد في كل يوم وانما يحتاج اليها في كل ستة أشهر وانخوذ ذلك قلت ما ذكرت حاجة اللبوس والثوب قائم اذا غسبت اللبوس فاما اذا اعتبرت بجله الخوائج فهو مالك تقديرا وقد بينا ان التكفير في الكسوة يحصل بالتملك وان التملك قائم مقام قضاء جميع الخوائج فكان ينبغي أن يصح الاداء على هذا متواترا غير أن الحاجات اذا قضيت لم يكن بد من تجددها ولا تجدد الا بالزمان فقد رد ذلك بيوم حتى قال بعضهم لا يجوز الاداء في يوم واحد الى مسكين واحد العشرة كلها في عشر ساعات لان الحاجة تتجدد بتجدد الزمان وقد تعذر الوقوف على حقيقة الحاجة فيجعل باعتبار كل ساعة كان الحاجة متجددة حكما الا أنه غير معلوم فكان التقدير باليوم أحق وتملك الطعام مثل الثوب حتى يجوز في عشر ساعات عند البعض أما الاباحة فلا تصح الا في عشرة ايام لان الواحد لا يستوفي في يوم واحد طعام عشرة مساكين فلا تتجدد الحاجة فيها الا بتجدد الايام ولا يلزم انه اذا قبض كسوتين من رجلين في ساعة يصح وان قبضهما من رجل واحد لا يصح لان كل واحد منهما مأمورا بالاداء الى الفقير فباداه أحدهما لا يخرج الفقير عن كونه فقيرا فيكون الثاني مؤديا الى الفقير وان أدى الاول في تلك الساعة لان أداء الاول في حق الثاني كالعدم فلم يوجد كل واحد بالتفريق لو وصول أداء كل واحد الى الفقير بخلاف ما اذا كان المعطى واحدا لانه مكلف بالتفريق لمساكين وقوله عليه السلام اغنوهم عن المسئلة في مثل هذا اليوم ثابت بالعبارة وجوب أداء صدقة الفطر في يوم العيد الى الفقير لانه سبق الكلام له وفيه اشارة الى انه لا تجب الاعلى الغنى لان الاغناء من غير الغنى لا يتصور كالتملك من غير المال وان الواجب الصرف الى المحتاج لان اغناء الغني اثبات الثابت وانما يتحقق اغناء المحتاج وان المستحب أداءها قبل الخروج الى المصلي ليحضر المصلي فارغ البال من قوت العيال فلا يحتاج الى السؤال وان وجوب الاداء يتعلق بطولع الفجر لان اليوم من طولع الفجر الى غروب الشمس وانما يغني عن المسئلة في ذلك اليوم أداء فيه وان الواجب يتأدى بطلاق المال لانه اعتبر الاغناء وذا يحصل بالمال المطلق وان الاول ان يصرفها الى فقراء المسلمين لانه يوم عيد للاغنياء والفقراء وانما يتم ذلك للفقراء اذا استغنوا عن السؤال فيه وأن يصرف مسدقته الى مسكين واحد لان الاغناء به يحصل واذا فرقها على المساكين لم يتم معنى الاغناء وما كان أم فمما هو المنصوص عليه كان أكمل فهذه أحكام عرفت باشارة الى أن اللاب حق التملك في مال ولده عند الحاجة لانه مملوكه والى أنه لا يشاركه الوالد أحد في نفقة ولده

(قوله حق التملك) أي يجوز له التصرف (قوله عند الحاجة) اعلم ان الحاجة على قسمين الحاجة الكاملة كالخاجة الى ما ينقي الروح من الطعام والشراب فيتصرف الاب عنده هذه الحاجة في مال الولد بلا ضمان والحاجة الناقصة كالخاجة الى الاستيلاء فيتصرف الاب عنده هذه الحاجة في جارية الابن بالضمن (قوله لانه مملوكه) متعلق بقوله يشير الخ ووجهه للاشارة وحاصله ان الولد مملوك للاب كما يفيد لام الملك لكنسه تفاعدا عن افادة حقيقة الملك الاجتماعا فان بينا أثره في حق التملك في ماله عند الحاجة اعمالا للدليل بقدر الامكان (قوله والى انه الخ) معطوف على قوله الى أن للاب الخ

(قوله لا يشترك الخ) فلما لم يشترك أحد في هذه النسبة لم يشترك أحد في حكم هذه النسبة وهو الاتفاق على الولد (قوله على ما فصلنا كل ذلك) أي بيانه بالتفصيل (قوله قطعي الدلالة الخ) أي ما أدى أن المراد من قول المصنف (إيجاب الحكم) إثبات الحكم قطعا وليس المراد به إثبات الوجوب حتى يرد أن العبارة والاشارة لا يختصان بإثبات الوجوب بل كما يشتان الوجوب يشتان الحرمة وغيرها أيضا نعم يرد على ما دامه الشارح أن الاشارة قد تكون قطعية وقد تكون ظنية كما ذكر في التقويم فكيف يستقيم ما قال الشارح رحمه الله من أن كلاما من الاشارة والعبارة قطعي الدلالة على المراد ويمكن أن يجاب عنه بان مراد الشارح أن كلامهما قطعي الدلالة على المراد في الجملة والاولى أن يقال ان مراد المصنف من قوله إيجاب الحكم إثبات الحكم مطلقا لانه لا يرد حينئذ إيراد من الإبراديين المذكورين فتأمل (قوله ترجع العبارة الخ) لان الثابت بالعبارة مقصود يساق الكلام له بخلاف الثابت بالاشارة فإنه ليس السوقه (قوله مثاله) أي مثال التعارض مع رجحان العبارة (٢٥٣) (قوله في قعر) في المنتخب قعر بالفتح تك جيزي (قوله فالحديث الخ)

في رسائل الأركان هذا الحديث وأه لا أصل له قال البيهقي لم نجده في شيء من كتب الحديث وقال ابن الجوزي هذا حديث لا يعرف وقال النووي انه باطل (قوله موضوع للنصف في أصل اللغة) فيه ان الشطر قد يجي بمعنى البعض في منتهى الارب شطر بالفتح ميمة جيزي وبارء أن (قوله معارض الخ) ولقائل ان يقول انه لا تعارض لان الشطر وان كان موضوعا في أصل اللغة للنصف لكن المراد به في الحديث السابق البعض (قوله بما روى أنه عليه السلام الخ) في رسائل الأركان روى الدارقطني عن أبي أمامة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أقل الحيز للجارية البكر والثيب

الحديث وهو معنى قوله عليه السلام أو تبت جوامع الكلم (وهما سواء في إيجاب الحكم) لان كل واحد منهما ثابت بالنظم (الأن الاول أحق عند التعارض) لاختصاصه بالسوق والاشارة عموم كمال العبارة لان الثابت بالاشارة كالثابت بالعبارة من حيث ان كل واحد منهما ثابت بصيغة الكلام والعموم باعتبار الصيغة فيحتمل التخصيص كالثابت بالعبارة وقال بعض مشايخنا لا يحتمل الخصوص لان العموم فيما سبق الكلام لاجله فاما ما كان بطريق الاشارة فهو زائدة على المطلوب بالنص فلا يكون فيه معنى العموم حتى يحتمل التخصيص (وأما الثابت بدلالة النص فثبت بمعنى النص لغة لا اجتهدا

كما لا يشترك في هذه النسبة أحد على ما فصلنا كل ذلك في التفسير الاجدى (وهما سواء في إيجاب الحكم) (الأن الاول أحق عند التعارض) يعني أن كلاما من العبارة والاشارة قطعي الدلالة على المراد لكن ترجح العبارة على الاشارة وقت التعارض مثاله قوله عليه السلام في حق النساء انهن ناقصات عقل ودين قلن وما نقصان عقلا وديننا قال عليه السلام أليس شهادة النساء مثل نصف شهادة الرجال قلن بلى قال عليه السلام فذلك من نقصان عقلا ثم قال عليه السلام تقعد احدا كن شطرها في قعر بيتها لا تصوم ولا تصلي قلن بلى قال عليه السلام فذلك من نقصان دينها فالحديث وان كان مسوقا لنقصان دينهن لكنه يفهم منه اشارة أن أكثر الحيز خمسة عشر يوما لان لفظ الشطر موضوع للنصف في أصل اللغة وبه تمسك الشافعي رحمه الله في أن أكثر الحيز خمسة عشر يوما ولكنه معارض بما روى أنه عليه السلام قال أقل الحيز للجارية البكر والثيب ثلاثة أيام ولياليهن وأكثر عشرة أيام لانه عبارة في هذا المعنى فترجحت على الاشارة (والاشارة عموم كمال العبارة) لان كلامهما ثابت بنفس النظم فيحتمل أن يكون كل منهما خاصا وأن يكون عاما مخصوص البعض وغيره ومثال الاشارة الخصوص البعض قوله تعالى ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله أموات فانه سيق لعلو درجات الشهداء ولكنه يفهم منه اشارة أن لا يصلي عليه لانه حي والحي لا يصلي عليه ثم خص منه حصة رضى الله عنه فانه عليه السلام صلى عليه سبعين صلاة وهذا كله على رأي الشافعي رحمه الله وأما على رأينا فثالثا ما قيل انه خص من عموم قوله تعالى وعلى المولود له الآية وطه الاب جارية ولده فانه لا يحمل حتى وجبت عليه قيمته على ما عرف (وأما الثابت بدلالة النص فثبت بمعنى النص لغة لا اجتهدا) عدل ههنا عن طريق

الثلاث وأكثر عشرة أيام فاذا زافه هي مستحاضة (قوله في هذا المعنى) أي في أكثر مدة الحيز العبارة (قال عموم) خلافا للقاضي أبي زيد فإنه قال ان الثابت باشارة النص لا يجري فيه العموم فان العموم فيما سبق الكلام لاجله والاشارة ليست كذلك فلا يجري فيه التخصيص لانه فرع العموم (قوله منهما) أي من العبارة والاشارة (قوله فيحتمل الخ) لان العموم والخصوص من عوارض النظم (قوله صلى عليه الخ) نقله في فتح القدير عن رواية الامام أحمد رحمه الله عن ابن مسعود رضي الله عنه وهكذا في الدراية شرح الهداية (قوله وهذا كله على رأي الشافعي رحمه الله) فان الشافعي رحمه الله يقول ان السيف محال للذئب فلا يصلي على الشهيد (قوله من عموم قوله تعالى وعلى المولود له الخ) فانه يشير الى أن اللاب حق التملك في مال ولده (قوله عليه) أي على الاب (قال وأما الثابت الخ) قالوا ان الدال بدلالة النص كلام يدل على نبوت الحكم المنطوق للسكرت بواسطة المعنى اللازم المفهوم

منه لغة لا اجتهدا وهذه الدلالة دلالة النص وهذا المعنى يعبر عنه بالناسخ (قوله وكان ينبغي الخ) لتتم المناسبة (قوله وهو من أقسام النظم الخ) هذا على رأي الشارح رحمه الله وأما على رأي الآخرين فن أقسام النظم الدال بعبارة النص والدال بإشارة النص وهكذا على ما مر (قوله وليس المراد به الخ) دفع دخل مقدر تقرر به أنه كيف خرجت من قول المصنف بمعنى النص العبارة والإشارة فإن في كل منهما عملا بما ثبت بمعنى النص لغة والذي يفيد ظاهر اللفظ وهو المعنى اللغوي الموضوع له اللفظ فدفعه الشارح بأنه ليس المراد بالمعنى في قول المصنف بمعنى النص معناه الخ (قوله كالإيلا من التأنيف) فإن المعنى الموضوع له التأنيف التكلم بكلمة أف وله معنى التزاحم وهو الإيلا والأيذاء (قوله تميز الخ) فيكون المعنى ما ثبت بمعنى هو لغوي للنص لا اجتهدى أى ليس موقوفاً فافهمه والعمل به على القياس والاجتهاد بل يعرفه أهل اللغة بالتأمل في معاني اللغة مجازها وحقيقتها كذا قيل (قوله لانهما) أى لان مقتضى والمحدوف (قوله على من زعم الخ) وهو الامام الرازى زعم انه أن ثبوت الحكم (٢٥٣) في دلالة النص موقوف على معرفة

المعنى اللازم فيوجد أصل كالتأنيف من لا وفرع كالضرب وعلة جامعة مؤثرة كدفع الاذى فيتحقق معنى القياس ولما كان ظاهراً سمى جلياً (قوله لكن) أى لكن القياس (قوله هذا) أى ان الدلالة قياس (قوله والقياس الخ) الواو للحال وهذه أربعة أدلة على أن الدلالة ليس بقياس الاول ان القياس ظني والدلالة قطعية وفيه أن القياس قد يكون قطعياً أيضاً في قال ان دلالة النص قياس جلي يقول انه قياس جلي قطعي حتى يثبت الحدود والكفارات بالدلالة والثاني ان القياس لا يقف عليه الاجتهاد فيحتاج القياس الى النظر والدلالة يعرفها كل من كان

كالنهي عن التأنيف يوقف به على حرمة الضرب بدون الاجتهاد اعلم ان الثابت بدلالة النص ما ثبت بمعنى النظم لغة وانما يعنى به معنى ظاهر يعرف بجماع اللفظ من غير تأمل حتى استوى فيه الفقيه ومن ليس بفقيه من أهل اللغة فمن حيث انه لم يثبت بعين اللفظ لم نسمه عبارة ولا إشارة ومن حيث انه ثبت بمعنى النص لغة لا رأياً ولا اجتهداً الموضوعه سميناه دلالة لقياساً ولسنانعي به ظاهر معنى اللغة ولكنا عني به ما يؤدي اليه معنى اللغة كالضرب فله معنى لغوي وهو استعمال آلة التأديب في محل صالح له بالابقاع عليه وهو يقضى الى الإيلا وهو مستفاد من المعنى اللغوي وليس بعين المعنى اللغوي فصار للضرب صورة معلومة ومعنى مقصود وهو الإيلا فبدونه لا يسمى ضرباً عراً بل لعباً فالجمع بين المنصوص عليه وغير المنصوص عليه بما أدى اليه المعنى اللغوي دلالة النص والجمع بينهما بالمعنى المستنبط شرعاً قياس وقال بعض مشايخنا دلالة النص والقياس سواء لان القياس ليس الاثبات مثل حكم المنصوص عليه العبارة والإشارة وكان ينبغي أن يقول أما الاستدلال بدلالة النص فالعمل بما ثبت لكن هذه مسامحة قد عرفت من غير الاسلام حيث يذكر تارة الاستدلال والوقوف وهو فعل المجتهد وتارة العبارة والإشارة وهو من أقسام النظم حقيقة وتارة الثابت بالعبارة والإشارة وهو من صفات الحكم ولا ضير فيه بعد وضوح المقصود وعلى كل تقدير خرجت من قوله بمعنى النص العبارة والإشارة وليس المراد به معناه اللغوي الموضوع له بل معناه الاتزاحم كالإيلا من التأنيف وقوله لغة تميز عن معنى النص ويخرج به الاقتضاء والمحدوف لانهما ثابتان شرعاً وعقلاً وقوله لا اجتهدا تارة كيد لقوله لغة وفيه رد على من زعم أن دلالة النص هو القياس لكنه ظني والدلالة جلي وكيف يكون هذا والقياس ظني لا يقف عليه الاجتهاد والدلالة قطعية يعرفها كل من كان من أهل اللسان وأيضاً كانت هي مشروعة قبل شرع القياس ولا ينكرها منكر والقياس (كالنهي عن التأنيف يوقف به على حرمة الضرب بدون الاجتهاد) في المثال مسامحة والاولى أن يقول كحرمة الضرب الذي يوقف عليه من النهي عن التأنيف والمقصود واضح يعني أن قوله تعالى فلا تقل لهما أف معناه الموضوع له النهي عن التكلم بأف فقط وهو ثابت بعبارة النص ومعناه اللازم الذي هو الإيلا دلالة النص وما ثبت منه هو حرمة الضرب والشتم والامثلة

من أهل اللسان بغير ترتيب المقدمات والنظر والثالث ان الدلالة مشروعة قبل شرع القياس فان كل أحد يعرف ويفهم من قوله فلا تقل لهما أف لاتضر بهما ولا تشتمهما سواء شرع القياس أو لا والرابع ان الدلالة لا ينكرها منكر القياس فلا تكون قياساً تدبر (قوله مسامحة) فان النهي عن التأنيف ليس بابتداء لدلالة النص فكيف يكون مثاله (قوله لهما) أى للابوين والاف صوت يدل على تضجير وقيل اسم الفعل الذي هو التضجير وهو مبني على الكسر لاتقاء الساكنين المدغم والمدغم فيه كذا قال البيضاوي (قوله دلالة النص) هذا على خلاف ما قال الآخرون فلنهم قالوا ان دلالة الكلام على ثبوت حكم المنطوق للسكرت بواسطة المعنى اللازم المفهوم منه لغة لا اجتهدا دلالة النص لان ذلك المعنى اللازم دلالة النص والامر بهين (قوله منه) أى من المعنى الاتزاحم (قوله والامثلة الخ) مما وجوب حد الزنا عندهما في الواطة بدلالة نص ورد في الزنا فان المعنى الذي يفهم من الزنا موجب الحد قضاء الشهوة بسفهم الساء في محل حرام مشتهى وهذا موجود في الواطة أيضاً كذا في التوضيح

١ (قال في) أي بالدلالة (قال التعارض) أي بين الثابت بالإشارة والثابت بالدلالة (قوله في كونها قطعية الخ) فيه أن الدلالة قد تكون قطعية وقد تكون ظنية إذا كان وجود المناط في المسكوت ظنياً ويمكن أن يقال إن مراد الشارح أن الدلالة قطعية في الجملة والأولى أن يقال في توجيه عبارة المستأن الثابت بالدلالة كالثابت بالإشارة في الإضافة إلى النص دون الرأي (قوله أولاً) فإن الثابت بالإشارة ثابت بالنظم لغة بلا واسطة (٣٥٤) والثابت بالدلالة ثابت بواسطة معنى لازم لدلول النص قال بصر العالمون

دلالة الإشارة دلالة تعبير مقصودة وأما دلالة النص فمقدرة تكون مقصودة فكيف تقدم الإشارة على دلالة النص مطلقاً فخلق أنه ينظر عند التعارض فما كان منها أكثر قوة يكون أحق بالعمل (قوله ومثاله) أي مثال تعارض الإشارة والدلالة مع رجحان الإشارة (قوله ومن قتل مؤمناً خطأ) كان يرى شخصاً ظنه صيداً فإذا هبوا أدى (فحضر رقة) أي فعلية تحرير نسمة (قوله وهو أدنى الخ) أي والحال أن الخطأ أدنى حالاً أي من العاصم دلالة معذورة بعد الخطأ وقد عرفت القتل عمداً والقتل خطأ والدية فتذكر (قوله أن يجب) أي الكفارة (قوله وهو أعلى الخ) أي والحال أن العاصم أعلى حالاً أي من الخطأ في الجنابة ثم اعلم أنه نقل عن الشافعي رحمه الله أنه يجب في دلالة النص أولوية المسكوت ونهذه قال الشارح وهو أعلى الخ وعندنا لا يجب بل الاعتبار

في غيره بمثل المعنى الذي تعلق به الحكم في الأصل وهو موجود في الدلالة غير أن المعنى الموجب إذا كان خفياً يسمى قياساً وإذا كان جلياً يسمى دلالة وليس كذلك فإن التأنيف حرم بقوله تعالى فلا تقل لهما أف وهو كلمة كراهية تذكر عند التضجر وله صورة معلومة ومعنى مقصود لاجل تثبت الحرمة وهو الذي وهذا معنى يفهم منه لغة حتى شارك فيه غير الفقهاء أهل الرأي والاجتهاد كمنعنى الأيلاف من المضرب ثم يعنى حكمه إلى الشتم والضرب بذلك المعنى لأن الذي الموجود في التأنيف موجود فيهما زيادة فهذا دلالة وليس بقياس فالقياس استنباط علم من النص بالرأي ظهر أثره في الحكم ثم علة اللغة كما يقول في قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة مثلاً يعمل أنه معلول بالقدر والجنس بالرأي فإن ذلك لا يتناول صورة النظم ولا معناه للغوى بيانه أن تولاه عليه السلام الحنطة بالحنطة الخ معناه بيعوا إذ الباء اللصافية تضي فعلاً والأمر لا يجاب والبيع مباح فيصرف الأمر إلى الحال التي هي شرط والمماثلة لا تجب في موضع لا يتصور فيه المماثلة لأنه يصير تكليف ما ليس في الوسخ فلما أوجب التسوية في هذه الأموال دل أنها أمثال متساوية ولن يكون كذلك إلا بالقدر والجنس فكل موجود من المحدثات موجود بصورة ومعناه فائتات تقوم المماثلة بهما فالأول مسؤول للصورة والثاني مسؤول للمعنى والمراد بالمثل القدر وبالفضل الفضل على القدر فصالح حكم النص وجوب التسوية بينهما في القدر ثم الحرمة بناء على فوات حكم الأمر فإذا وجدنا الأرض وغيره أمثالا متساوية لوجود الكيل والجنس فيجب فيها المماثلة وكان الفضل على المماثلة فيها فضلاً لا لاعتبار العوض في عقد البيع مثل حكم النص بلا تفاوت فيحرم بطريق القياس وإن مثل هذا الاعتبار والاستنباط في الدلالة فهي مكشوفة للقناع من فوعة الثام كاسمها فكل عربي سمع آية التأنيف يفهم حرمة الضرب والشتم لأنه يعرف ببديهته العقل أن المعنى الذي لاجل ثبت الحرمة هو الذي حتى أن من لا يعرف هذا المعنى من هذا اللفظ أو كان من قوم يستعملونه للتراحم أو الأكرام لا يحرم التأنيف في حقه فهذا التقرير الواضح والبيان للأخ يقين أنهم لا يضطرون في سلك واحد كما عزموا (والثابت به كالثابت بالإشارة إلا عند التعارض) أي الثابت بالدلالة النص مثل الثابت بإشارة النص لأن أحدهما ثابت بمعناه لغة والأخر منظمه إلا أنه عند التعارض دون الإشارة لوجود النظم والمعنى فيها ولم يوجد في الدلالة غير المعنى فترجحت الإشارة بما خصت به وهو النظم فكلاهما من باب البلاغة غير أن اللفظ تضمن معنيين وهذا اللفظ في محل خاص تضمن

السرعية التي ذكرها القوم مذكورة في المطولات (والثابت به كالثابت بالإشارة إلا عند التعارض) يعني أن الدلالة أيضاً كالإشارة في كونها قطعية لكن الإشارة أولى عند التعارض ومثاله قوله تعالى ومن قتل مؤمناً خطأ فقدر برقة مؤمنة فإنه لما أوجب الكفارة على الخطأ بعبارة النص وهو أدنى حالاً فالأولى أن يجب على العاصم وهو أعلى حالاً وبهذا تمسك الشافعي رحمه الله في وجوب الكفارة على العاصم ونحن نقول أنه يعارضه قوله تعالى ومن قتل مؤمناً خطأ فقدر برقة مؤمنة فإنه يدل بإشارة النص على أنه ليس عليه الكفارة إذا جاز إسمه للكافي وأيضاً هو كل المذكور فعمل أنه لا جزاء له سوى

وجود المناط سواء كان المسكوت أولى أو مساوياً (قوله في وجوب الكفارة) أي بدلالة النص الوارد في إيجاب جهنم الكفارة في القتل خطأ وفيه بحث لأن ما ندرج ما حيا للذنوب لا يلزم أن يكون ما حيا للذنوب آخر مثله وألذنب هو فوقه لعدم تعقل المعنى فكيف يدل النص الوارد في القتل خطأ على وجوب الكفارة في القتل عمداً فتمسك (قوله اسم الكافي) على ما مر فتذكر (قوله هو كل المذكور) أي المراد بالجزاء كل الجزاء لا بعض الجزاء

(قوله لو كان كذلك الخ) أي لو كان الجزاء الكافي التام للقاتل عدا جهم لما وجب في الدنيا على القاتل عدا الدية والقصاص واللازم باطل فإنه يقتل الحر بالحر وبالعبد ولا يقتل الوالد إذا قتل ابنه عمدا بل تجب الدية في ماله كذا في الدر المختار فالزوم منه تعلم أن المراد من قوله تعالى جزاءه الخ جزاء الآخرة فيكون المعنى أن جميع جزاء الآخرة للقاتل عدا جهم فلا ضرر لو كان وجوب الكفارة عليه من جزاء الدنيا (قوله لا تاتى قول الخ) حاصله أن المراد الجزاء التام الكافي لكن المذكور في الآية جزاء الفعل وهو جهم في العمد لا غير وأما الدية أو القصاص فهو جزاء المحل أي المقتول فإنه حق لا ولياء المقتول فلا يضر ثبوتها لإرادة الجزاء التام الكافي (قوله ذلك) أي أن القصاص جزاء الفعل (قوله ثبت بنص آخر) وهو قوله تعالى وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والعين بالعين والأنف بالأنف الآية وفيه أنه لما زيد القصاص بعبارة النص الوارد في القصاص صارت (٣٥٥) إشارة قوله تعالى جزاءه جهم الخ

متروكة فيجوز أن يراد وجوب الكفارة على القاتل عمدا بدلالة النص الوارد في القتل خطأ تأمل (قوله يصح إثبات الخ) فإنه لا بد لإثبات الحدود والكفارات من دليل قطعي لأنها تدبر بالشبهات والقياس دليل فيه شبهة فان قيل إن خبر الواحد ظني فيه شبهة مع أنه ثبت بالحدود والكفارات قلت إن الشبهة فيما هو ظني طريق ثبوته لا في أصله فإنه في الأصل من السنة بخلاف القياس فان في أصله شبهة تأمل (قوله بالاول) أي الدلالة (قوله دون الثاني) أي القياس (قوله وهذا) أي كون القياس ظنيا (قوله وأما إذا كان) أي القياس (قوله فهو يساوي الخ) على ما مر في صدر الكتاب

معنى عاما (ولهذا صرح إثبات الحدود والكفارات بدلالات النصوص دون القياس) لأنه ثابت بمعنى مستنبط بالرأي فكان دليلا قهريا شبهة والحدود وتسقط بالشبهات فكيف ثبت ما يستفاد بالشبهة بدليل فيه شبهة مثاله ما روي أن ما عزا زني وهو محصن فرجم فرجه ثبت بالنص ورجم من سواه ثبت دلالة لا تاتى تعلم بالإجماع أن السبب الموجب في حق ما عزا زناه في احصائه لا كونه ما عزا وهذا السبب يعم غيره فكذلك حكمه وكذلك كفارة الاغتصاب تجب على الاعرابي الذي جامع امرأته في نهار رمضان بالنص وعلى غيره بدلالة النص لأن النبي عليه السلام إنما أوجب الكفارة على الاعرابي بخبايته لا لكونه أعرابيا في وجده منه مثل تلك الجنابة ثبت الحكم في حقه دلالة ولا يقال إن الحكم ثبت في حق غيره بالإجماع لأنه علم بالإجماع أن الحكم في حق غيره ثبت بمعنى النص وكذلك تجب الكفارة بالأكل والشرب عندنا بدلالة النص دون القياس لأنه عليه السلام إنما أوجب الكفارة في الواقع باعتبار أنه أفساد لصوم رمضان وهتك لحرمته الشهر لأن وجوب الكفارة بطريق الزجر والعقوبة فكان المؤثر في وجوبها جهة المعصية في ذلك الفعل والواقع ليس بخباية لعينها لأنه تصرف في بضع مملوكة له بل باعتبار ما ذكرنا لا ترى أن الاعرابي سأل عن الجنابة فإنه قال هلكت وأهلك ولم يرد به الهلاك الحقيقي فعلم أنه أراد به الهلاك الحكي بسبب المعصية لأنها مفضية إلى الهلاك لكونها مفضية إلى الكفر وهو هلاك حكاه لقوله تعالى أو من كان ميتا فأحييناه أي كافر أهديناه ولهذا يقسم ماله بين ورثته إذا لم يدار الحرب مرتدا وحكم بطاعته ويعتق مسدرا وموأمهات أولاده وإنما أجاب

جهم ولا يقال لو كان كذلك لما وجب عليه الدية والقصاص لا تاتى قول ذلك جزاء المحل وأما جزاء الفعل فهو الكفارة في الخطأ وجهم في العمد ولو سلم ذلك فالقصاص ثبت بنص آخر (ولهذا صرح إثبات الحدود والكفارات بدلالة النصوص دون القياس) أي لأجل أن الدلالة قطعية والقياس ظني يصح إثبات الحدود والكفارات بالاول دون الثاني وهذا إذا كان القياس بعلة مستنبطة وأما إذا كان بعلة منصوطة فهو يساوي الدلالة في القطعية والإثبات مثال إثبات الحدود بدلالة إثبات حد الزنا بالرجم على غير ما عزا الذي ثبت عليه بالعبارة لأن ما عزا اغتار جم لأنه زان محصن لأنه ما عزا وصحابي فكل من كان كذلك يرجم وأكن ثبت الرجيم على كل زان محصن بنص آخر أيضا وإثبات حد قطع

فتذكر (قوله الذي ثبت الخ) صفة ما عزا روى الترمذي عن أبي هريرة قال جاء ما عزا الأسلمي إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال أنه قد زني فأعرض عنه ثم جاء من شقه الآخر فقال أنه قد زني فأعرض عنه ثم جاء من شقه الآخر فقال يا رسول الله أنه قد زني فأمر به في الرابعة فأخرج إلى الحرة فرجم بالحجارة (قوله فكل من كان كذلك) أي زانيا محصنا وقد عرفت معنى الإحصان فتذكر كرو طريق الرجم ما في الدر المختار ويرجم محصن في فضاء حتى يموت ويصطفون كصفوف الصلاة لرجمه كلما رجم قوم تعوا ويرجم آخرون انتهى (قوله ولكن الخ) الغرض منه دفع توهم نشأ من الكلام السابق وهو أن ثبوت حد الزنا بالرجم على غير ما عزا إذا زني وكان محصنا بالدلالة فقط لا بغير الدلالة وحاصل الدفع أنه ثبت الرجيم على كل زان محصن بنص آخر أيضا عبارة ولا بأس في أن يثبت حكم بدليلين دلالة النص وعبارة النص (قوله بنص آخر أيضا) وهي آية منسوخة التلاوة باق حكمها (الشيخ والشبهة إذا زنا فارجوهما نكالا من الله) والمراد بالشيخ والشيخة المحصن والمحصنة كذا في المرقاة (قوله وإثبات الخ) بالرفع معطوف على قوله إثبات الخ

الطريق في القاموس الرد
بالكسر العون (قوله بدلالة
قوله تعالى ويسعون الخ)
فان عبارة النص توجب
جداعلي المحاربين والمحاربة
صورتها مباشرة القتال
ومعناها لغة قهر العدو
والتخوف على وجه يتقطع
به الطريق والرد أيضا يوجد
فيه هذا المعنى فهو كالمقاتل
كذا قيل (قوله على امرأة
الخ) وما قيل من انه لم يوجد
من المرأة فعل وانما المرأة
محل لفعل الرجل ففيه ان
تمكين المرأة الرجل للوطء
فعلها (قوله بدلالة نص ورد
الخ) روى البخاري عن أبي
هريرة رضي الله عنه قال
بينما نحن جلوس عند النبي
صلى الله عليه وسلم اذ جاء
رجل فقال يا رسول الله
هلكت قال ما لك قال وقعت
على امرأتي واناصت فقال
رسول الله هل تجد رقة
تعقتها قال لا قال فهل
تستطيع ان تصوم شهرين
متتابعين قال لا قال هل تجد
اطعام ستين مسكينا قال
لا قال اجلس فكث النبي
صلى الله عليه وسلم فينا
نحن على ذلك اتي النبي صلى
الله عليه وآله وسلم يعرق فيه
ترو العرق المكثل الضخم
فقال أين السائل قال أنا قال
خذ هذا فتصدق به فقال
الرجل أعلى أفقر مني
يا رسول الله فوالله ما بين
لأبتيه يريد الحرتين أهل بيت أفقر من أهل بيتي فضحك النبي صلى الله عليه وسلم حتى بدت أنياباه ثم قال أطعمه أهلك

رسول الله عليه السلام عن حكم الجنابة لان الجواب بيني على السؤال واذا بنى الجواب على الجنابة
على الصوم لاعلى نفس الوقاع فهو آله الجنابة ثبت الحكم في الاكل والشرب بدلالة لان معنى الجنابة
فيهما أوفراد دعوة النفس اليهما كثر فكانا بشرع الزاجر أحق ومن ذلك ان الكفارة لما وجبت على
الرجل بالنص بجنابة الافطار وجبت على المرأة بدلالة لان الجماع جنابة تعمهما ومن ذلك أن النبي
عليه السلام قال الذي أكل وشرب ناسيادم على صومك فانما أطمعك الله وسقاك ثم أثبتنا هذا الحكم
في الوطء ناسيا بدلالة النص لا بالقياس اذ القياس يقتضي فساد الصوم لان تفويت ركن الصوم حقيقة
لا يختلف بالنسيان والعمد والمعدول عن القياس لا يماس عليه غيره ولكن لما كان معنى النسيان
لغة انه مطبوع عليه ومدفوع اليه خلقه ولا صنع لأحد فيه فكان سما وباحضا فكان مضافا إلى
صاحب الحق فكان عفووا والجماع ناسيا كالاكل ناسيا في هذا المعنى فيثبت الحكم فيه بدلالة
النص فان قلت الجماع ليس نظيرا لاكل والشرب لان النسيان في الاكل والشرب يغلب لان وقت
أداء الصوم وقت لا كل عادة ووقت للأسباب المفضية الى الاكل من التصرف في الطعام وغير ذلك فيبتلى
فيه بالنسيان غالب وهو ليس بوقت الوقاع عادة ولان الصوم يضعفه عن الوقاع ولا يحوجه الى ذلك كما
يحوجه الى الاكل لان بالصوم تخلو المعدة وتخلو المعدة بحمله على الاكل فينبغي أن لا يجعل جماع الناسي
في الصوم عذرا كالاكل ناسيا في الصلاة لانهم نادرا ن قلنا كل والشرب مزية في أسباب الدعوة
ولكن الميل اليهما قاصر في حاله لانه لا يغلب البشر وأما الوقاع فقاصر في أسباب الدعوة ولكنه كامل في
حاله لان هذه الشهوة تغلب البشر حتى لا يصبر عن الجماع ويذهب من قلبه كل شيء سوى ذلك المقصود
فتكون هذه الزيادة بمقابلة ذلك القصور فاستويا فصح الاستدلال ومن ذلك أن القضاء لما وجب
على المفطر بعذر السفر والمرض بقوله تعالى فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر وجب
على المفطر بغير عذر بدلالة النص ومن ذلك أن النبي عليه السلام قال لا قودا بالسيوف وأراد به الضرب
بالسيوف لا قبضه ولهذا الفعل وهو الضرب بالسيوف معنى مقصود وهو الجنابة بالجرح والحكم جزاء
يبتلى على المماثلة في الجنابة فكان بابتا بذلك المعنى واختلف في ذلك المعنى فقال أبو حنيفة رحمه الله
هو الجرح الذي ينقص البنية ظاهرا وباطنا فلا يثبت هذا الحكم فيما لا يماثل في هذا المعنى وهو الجرح
والعصا ويثبت فيما يماثل في هذا المعنى وهو الرمح والخنجر وقالوا هو لا تطبيق النفس احتماله فتملك
سواء كان جرحا أو لم يكن حتى لا لا يوجب القود بالقتل بالجرح العظيم والخشب العظيم بدلالة النص لان
القصاص وجب عقوبة لما ارتكب من الكبيرة التي هي قسرة الشرك وزجرا عن هتك حرمة
الانفس وهتك حرمة ما لا يطبق حمله ولا يبقى معه فاما الجرح فهو تزيق الجلد والجسد فوسيلة
الى الهلاك فما يكون بغير الوسيلة كان أتم وله أن المعتبر في كل فعل هو الكمال لما في المقصود من شبهة
العدم فلا يجعل الناقص أصلا بل الكامل يجعل أصلا ثم تعدى حكمه الى الناقص ان كان من جنس
ما يثبت بالشبهات فاما أن يجعل الناقص أصلا خصوصا فيما يدور بالشبهات فلا وهنا الكامل مائة قص
البنية ظاهرا وباطنا فهو الكامل في النقص على مقابلة كمال الوجود لانه موجود ظاهرا وباطنا وقولهما
ان الجرح على البدن وسيلة فلا كذلك لانا لان معنى بالقتل الجنابة على الجسم والروح اذ لا تنصو الجنابة
على الروح من العباد والجسم تبع وانما نعني به الجنابة على النفس اذ القصاص مقابل بذلك قال الله
تعالى أن النفس بالنفس والمقصود هو النفس التي هي معنى الانسان ومعنى الانسان خلقه بدمه وطبائعه

الطريق على من كان رد الله بدلالة قوله تعالى ويسعون في الارض فسادا ومثال اثبات الكفارة
بالدلالة اثبات الكفارة على امرأة وطئت عمدا في نهار رمضان بدلالة نص ورد في الاعرابي حين جامع

(قوله وعلى كل من يفعل

(الخ) معطوف على قوله على امرأه الخ (قوله سواء) أي سوى ذلك الاعرابي (قوله لانه الخ) دليل للاثبات في قوله اثبات الكفارة الخ (قوله عليه) أي على ذلك الاعرابي (قوله لفساد صومه) أي بالجنابة عمدًا في نهار رمضان (قوله واثبات الخ) معطوف على اثبات الكفارة الخ (قوله هذا نص) أي نص الاعرابي (قوله افساد الصوم) أي بالجنابة الكاملة في نهار رمضان عمدًا فلا يرد أنا لانسلم أن الكفارة تعلقت بالافساد لانه حاصل في الاضرار بالخصائص التي تعلقت بالافساد على وجه الكمال ولا كمال في الافساد بالخصائص لانه غير غذاء كذا قال ابن الملك (قوله الا بالجماع) أي لا بالاكل والشرب عمدًا لان الكفارة انما شرعت في الوقاع ونحن نقول ان شرع الكفارة في الوقاع معقول المعنى وهذا يفهم عرفا فان وقوع ما هو مباح في نفسه بجماع زوجته لا يوجب الكفارة بل الكفارة للجنابة الكاملة في صوم رمضان عمدًا بالافساد وهو متحقق في الاكل والشرب عمدًا أيضا فيجب الكفارة ههنا أيضا (قوله بل الجماع فقط) بل الجماع التام ولهذا لا يجب الكفارة عند الشافعي على المرأة (قوله

فقد عرف أن الانسان بصورة ومعناه لا بمعناه دون صورته كما يذهب اليه الفلاسفة كذا ذكره بدر الأئمة فالجنابة عليها انما تتم بإراقة الدم ليقع على معناه قصد اوله هذا كان الغرض بالابرة موجبا للقتل لانه مسيل للدم مؤثر في الظاهر والباطن ومن ذلك ان حد الزنا يجب باللوامة على الفاعل والمفعول به بدلالة نص الزنا عند أبي يوسف ومحمد رجهما الله لان الزنا اسم لفعل معلوم ومعناه قضاء شهوة الفرج بسفح الماء في محل محرم مشتهى وهذا المعنى بعينه موجود في اللوامة وزبادة والحرمة في اللوامة أكد شرعا وعقلا فتلك الحرمة لا تنكشف بكاشف ما يخلاف حرمة القتل وسفح الماء فيها أكثر فالولد لا يتخلق في هذا المحل أصلا ورعا يتخلق ولد غصة فيعبد الله تعالى وفي الاشياء مثله لان ذاب عن الحرارة واللين ومن لا يعرف التمرع لا يفصل بينهم ما في عدى الحكم اليها بهوم معنى الزنا الآن أبا خيفة رجه الله يقول الكامل أصل في كل باب خصوصاً فيما يسقط بالشبهات والكامل في سفح الماء ما به لك البشر حكما وهو الزنا فولد الزنا هالك حكما لعدم من يربيه لانه لا يعرف له والد لينفق عليه وبالساعة عجز عن الاكتساب والاتفاق ولهذا قرن الله تعالى الزنا بقتل النفس حيث قال ولا يقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق ولا يزنون وليس في اللوامة هذا المعنى بل فيها مجرد تضييع الماء بالصبي في محل غير منبت وذلك يجعل بالعزل وفي الزنا فساد فراش الزوج لاستنباه النسب وليس في اللوامة فساد الفراش فلم يساوه جنابة والحدود شرعت زورا وليس اللوامة كالزنا في الحاجة الى الزاجر لان الزاجر انما يحتاج اليه فيما يغلب وجوده وهو الزنا لانه غالب الوجود بالشهوة الداعية من الطرفين واللوامة لا يرغب فيها الا الفاعل فاما المفعول به ففي طبعه ما يمنع عنها ففسد الاستدلال بالكامل على القاصر في حكم يسقط بالشبهات والترجيح بالحرمة باطل ألا ترى أن حرمة الدم والبول أكد من حرمة الخمر ثم الحدي يجب بشرب الخمر ولا يجب بشرب الدم والبول للثفاوت في دعاء الطبع وقد قال الشافعي ان الكفارة لما وجبت بقتل الخطأ بالنص وهو قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبته مؤمنة فتجب الكفارة في العمد بدلالة النص لان وجوب الكفارة باعتبار القتل دون صفة أصل القتل الخطأ لان الخطأ عذر مسقط لحقوق الله تعالى فلما وجبت الكفارة مع قيام العذر فبدونه أولى وكذلك قال لما وجبت الكفارة باليمين المعقودة اذا صارت كاذبة بالخسث فلان تجب في النفوس وهي كاذبة في الأصل أولى فصارد لالة عليه لقيام معنى النص فيه وزيادة الا أنا نقول الكفارة دائرية بين العبادات والعقوبة أما العبادات فلا تنها تأدى بالصوم والتحرير واطعام المساكين والكل عمل وغير عبادات لا تنها تأدى بالعبادة وأما العقوبة فلا تنها تجب جزاء على ارتكاب محظور والعبادة لا تجب جزاء على فعل محظور بل تجب ابتداء باعتبار انه الهنا ونحن عبيده ولما لك أن ينصرف في مملوكه على ما يشاء وكذا لفظة الكفارة منبئة أن السابق جنابة لأنها كاسمها ستارة فيقتضي قبضا سابقا حتى تستره فلا تجب الا بسبب دائريين الخطر والاباحة لتحصل الملامة بين السبب والمسبب ألا ترى أن العقوبات المحضة سببها محظور محض والعبادات المحضة سببها مباح محض فالمرتد يستدعي سببا مترددا ضرورة والقتل العمد كبيرة محضة بمنزلة الزنا والسرفقة فلا يصلح سببا للكفارة الدائرة بين العبادات والعقوبة كالمباح المحض لا يصلح سببا مع رجحان معنى العبادات في كفارة اليمين والقتل حتى لا تتداخل بالاجماع وكذا النفوس

في رمضان عمدًا وعلى كل من يفعل الجماع سواء لانه انما وجبت عليه الكفارة لفساد صومه لانه أعرابي مخصوص أو رجل واثبات الكفارة على من أكل أو شرب عمدًا بدلالة هذا النص الوارد في الجماع لانه انما وجبت عليه الكفارة لأجل أنه افساد للصوم لانه بجماع فقط فكل ما فيه افساد للصوم من الأكل والشرب والوطء تجب فيه الكفارة غير مختص بالجماع والشافعي رجه الله أنكر هذه الدلالة ويقول لا تجب الكفارة الا بالجماع فالعلة عنده ليس افساد الصوم بل الجماع فقط ولهذا قالوا ان عمدًا

محظور محض كالزنا فلا يصلح سبب الكفارة لان الكذب بدون الاستسهاد بدكر الله حرام محض فعه أحق
وأما الخطأ فداثرين الوصفين أما وصف الإباحة فلا نه قصد بالرمي الصيد والكفر وهو مباح وأما وصف
الخطر فلا نه تركه التروى والثاني في ذلك وكذلك المعقودة فيها ترد فأنهم عقد مشروع ابتداء لما فيها من
تعظيم المقسم به وقد أمر الشرع به في بيعة الرسول وفيها معنى الخطر من حيث أنها عند الخنث تنقلب
كذبا والكفارة إنما تجب باليمين عند الخنث ولا يلزم إذا قتل بالخنجر العظيم فإنه تجب الكفارة عند أبي
حنيفة رحمه الله وإن كان محظورا محضاً لان فيه شبهة الخطأ من حيث أن الآلة غير موضوعه للقتل بأصل
الخلقة وإنما هو آلة التأديب والمحل قابل للتأديب فلم تكن الشبهة من حيث الآلة بصير الفعل في معنى الدائر
والكفارة مما يحتاج في إيجابها إلى أن المذهب في العبادات ما يحتاج في إيجابها فتثبت
بشبهة السبب كما ثبتت بحقيقة السبب وإذا قتل مسلم حرياً مستأنساً عند الم تزيه الكفارة مع وجود
الشبهة حتى لم يجب القود لان الشبهة هنا في محل الفعل وهو كونه كافراً حرياً حتى لا يستدام سكناءه في
دارنا ويترك أن يرجع إلى دار الحرب ويرث من أهل الحرب فدل أنه من أهل الحرب ودماه أهل الحرب
غير معصومة فاعتبرت في إسقاط القود لان القصاص مقابل بالمحل من وجهه وإن كان جزء الفعل في
الحقيقة لا به جزء القتل ولهذا يتعدد بتعدد الفاعل مع اتحاد المحل لقوله تعالى أن النفس بالنفس ولهذا
لا تجب الدية مع القصاص لان الدية بدل المحل فلا يراق الدم المعصوم على التأيد بمقابله غير المعصوم
على التأيد إذ القصاص مبني على المماثلة وأما الفعل فعمد محض لا ترد فيه إذ الكلام فيه والكفارة
جزء الفعل المحض لا تنها ستارة ولا تستر إلا الفعل والواجب بأزاء المحل يجب جسيماً أو يتحد بانحدار المحل
والعشرة إذا قتلوا رجلاً خطأ تنعقد الكفارة وتجدد الدية فعلم أن الكفارة جزء الفعل والدية بدل المحل
وفي مسئلة الخنجر العظيم الشبهة في نفس الفعل إذ الشبهة فيه من قبل الآلة أذهي غير موضوعه للقتل والآلة
داخلية في فعل العباد ولما عرفت في الكلام أن الآلة متممة للقدرة الناقصة فالقصور في الآلة يورث
الشبهة في فعل العبد ضرورة واعتبار هذه الشبهة الآلية أثر في القصاص بالسقوط حتى لم يجب للشبهة
وفي الكفارة بالثبوت حتى وجبت لاعتبار هذه الشبهة وقال الشافعي أيضاً يجب سجود السهو على من
زاد أو نقص في صلاته عمداً لأن وجوب السجود عليه عند السهو باعتبار تمكن النقصان في صلاته وذلك
موجود في العمد وزيادة فيثبت الحكم فيه بدلالة النص وقلنا لا يجب سجود السهو بالعمد ولا يصلح أن يكون
السهو دليلاً على العمد لما يبيى (والثابت به لا يحتمل التخصيص لانه لا عموم له) اعلم أن الثابت بدلالة
النص لا يحتمل التخصيص أما عند من يقول بأن المعاني لا عموم لها لان المعنى واحد وإنما كثرت محالها
فظاهر لان الثابت بدلالة النص ثابت بمعنى النص والتخصيص يستدعي سبق العموم وأما على قول من
يعول أن المعاني لها عموم وهو الخاص وغيره فلا ن معنى النص إذا ثبتت عليه لم يحتمل أن يكون غير
علة وفي التخصيص ذلك بيانه أن من قال الموحب لحرمة التأفيف في موضع النص هو الذي فقد قال
بأن الشرع جعله علة لحرمة أيما وجد حتى يمكنه التعددية ففى وجده هذا الوصف ولا حكم له فلم تنكس
علة الحرمة فكأنه قال هو علة وليس بعلة وهو تناقض

(قوله مع أنه من أهل اللسان الخ) ومن شرط الدلالة أن يكون المعنى الذي هو المناط للحكم مفهوماً عند أهل اللسان وقد اشتبه على الشافعي ويمكن أن يقال إن ذلك المعنى لم يشبهه على الشافعي بل فهمه أهل اللسان من الشافعي وغيره من حديث الأعرابي وهو الجنابة الكاملة في صوم رمضان عمداً فيكون من باب الدلالة لأنه اشتبه على الشافعي أن تعلق الحكم بنفس تلك الجنابة أو بالجنابة المقيدة بالوقاع فلذا أئني عليه حكم المسكوت فجاز الاختلاف في الدلالة بأن تكون خفية على بعض وجلية على بعض (قال به) أي بالدلالة (قوله ولأن العلة الخ) معطوف على قوله إذ العموم الخ (قوله) إذا ثبت كونه علة لحرمة أي لحرمة التأفيف والضرب والشم ومن ههنا قيل إن التأفيف لو كان في عادة قوم للتعظيم لم يحرم عليهم (قوله) لا يحتمل الخ وفي التخصيص جعله غير علة وإخراجه عن العلية وهذا لا يمكن فلا يحتمل التخصيص

أمثال هذه الأحكام في الدلالة لا يحسن لان الشافعي رحمه الله لم يعرف هذا مع أنه من أهل اللسان فكان ينبغي أن يعد في السياس ومثل هذا كثيراً وله (والثابت به لا يحتمل التخصيص لانه لا عموم له) إذ العموم والخصوص من عوارض الالفاظ وهذا معنى لازم لأوضاعه لالفاظ ولأن العلة كالآلة مثلاً إذا ثبت كونه علة لحرمة لا يحتمل أن يكون غير علة بأن يوجد الآلة ولم توجد الحرمة فأيما وجدت

(قوله ولا يسمى الخ) جواب سؤال مقدم تقريره ان الحرمة لما وجدت أينما وجدت العلة فهذا عموم وحاصل الدفع أن هذا مشمول بالنظر الى شمول المناط أى العلة وليس نفس اللفظ دال على العموم ولا يسمى هذا الشمول عموما في الاصطلاح (قوله قال الإشرط الخ) خرج به المحذوف فان الشرط يصح المشروط ولا يغيره والمحذوف يغير المذكور اذا أنكم به على ما سيجي ممن المصنف فتدبر (قال لصحة ما تناوله) أى لصحة ما تناوله النص وهو المدلول المطابق للنص (قال نصار هذا الخ) هذا كالنتيجة لقوله فان ذلك الخ (قوله فإلى يعمل الخ) أى ففى لم يعمل النص أى لم يقدح حكم الإشرط بتقديم ذلك (٣٥٩) الشئ على النص (قوله فان ذلك الخ)

تعليل لشرط التقديم وليس داخلا في تعريف المقتضى بالفتح (قوله اقتضاء النص) أى اقتضاء يوجب تقدم المقتضى على النص فلا يريد أن اقتضاء النص لا يوجب تقدم المقتضى فلا يكون قول المصنف فان ذلك أمر الخ دليلا مطابقا للمدعى (قوله أى المقتضى) على صيغة اسم المفعول (قوله بواسطة الاقتضاء) أى اقتضاء النص اياه (قوله فحينئذ يكون الخ) لما كان اشارة هذا في قول المصنف فصار هذا الى المقتضى بالفتح فصار المعنى فصار هذا الى المقتضى بالفتح مضافا الى النص المقتضى بالكسر بواسطة المقتضى بالفتح فيلزم كون الشئ واسطة لنفسه دفعه السارح بأنه حينئذ يكون قول المصنف المقتضى بالفتح بمعنى الاقتضاء مجازا (قوله بالاضافة) أى باضافة لفظ التقديم الى الضمير

(وأما الثابت باقتضاء النص فإلى يعمل النص الإشرط تقدمه عليه فان ذلك أمر اقتضاء النص لصحة ما يتناوله فصار هذا مضافا الى النص بواسطة المقتضى فكان كالثابت بالنص) اعلم ان المقتضى مفعول فعل الاقتضاء وهو الطلب فيكون المقتضى مطلوبا من جهة المقتضى فاللفظ الظاهر هو المقتضى والثابت لتعحيح هذا الظاهر هو المقتضى أى يقتضى هذا الظاهر المنطوق عند الاحتياج المضمر الذي لم ينطق به ويقال المقتضى جعل غير المذكور مذكورا تعجيلا للمذكور ثمه شرائط منها ان يثبت بشرط الشئ ولا يثبت به ركن ذلك الشئ لان الشرط تابع والركن ما يقوم ذلك الشئ وبه تتم الماهية فكيف يثبت تبعاً ما به القوام أم كيف يتقلب الركن شرطا وتابعا وفيه جعل ما هو داخلا في الماهية خارجا عنها ولهذا قلنا لا يجاطب الكافر بالشرائع بشرط تقديم الايمان لانه حينئذ يكون الايمان تابعا اقتضاء فيكون الايمان تبعاً للشرائع لان الشرط تابع للشرط فيكون فيه جعل المتبوع تابعا لتبعه اذ الشرائع تبع الايمان وكذا لو قال رجل لعبده كفر بهذا العبد عن عيذك فأعتقه لا يصح التكفير لان التكفير بالمال لا يصح الا بعد عتقه وعتقه لا يثبت اقتضاء لان الاهلية تكون بالحرية وهى أصل فلا يثبت اقتضاء وكذا لو قال لعبده تزوج أربعا لا يثبت العتق اقتضاء لما بينا ومنها أن تثبت بشرائط المقتضى لا بشرائط نفسه لانه ثبت ضمنا وتبعاً للمقتضى كان المنظر الى الالفصل المتضمن دون التبع ومنها أن لا يصرح بهذا الثابت اقتضاء بل الشرط أن يذكر المقتضى فحسب لانه لو صرح به لم يبق مقتضى واذا ثبت هذا فنقول المقتضى زيادة على النص شرطا لصحة المنصوص عليه لما يستغن عنه وجب تقديمه لتعجيده

العلة وجدت الحرمة ولا يسمى هذا تعجيلا (وأما الثابت باقتضاء النص فإلى يعمل النص الإشرط تقدمه فان ذلك أمر اقتضاء النص لصحة ما تناوله فصار هذا مضافا الى النص بواسطة المقتضى) في هذه العبارة توجيهاً أن يكون الثابت باقتضاء النص هو المقتضى اسم المفعول والاقتضاء مصدر على معناه ويكون المعنى وأما المقتضى فإلى يعمل النص الإشرط تقدمه على النص فان ذلك المقتضى أمر اقتضاء النص لصحة ما تناوله فصار هذا أى المقتضى مضافا الى النص بواسطة الاقتضاء فيحينئذ يكون قوله المقتضى بمعنى الاقتضاء ونسجة تقدمه بالاضافة أولى من تقدمه بالماضى ويكون تعريف المقتضى للحكم الثابت به فيخالف فرينه أعنى الثابت بدلالة النص وثانيهما أن يكون الاقتضاء بمعنى المقتضى وهو تعريف الحكم الثابت بالمقتضى لا للمقتضى وقوله تقدم صيغة فعل ماض والمعنى وأما الحكم الثابت بمقتضى النص فإلى يعمل النص فيه الإشرط تقدم ذلك الشرط على النص وهو المقتضى فان ذلك الشرط أمر اقتضاء النص لصحة ما تناوله فصار هذا أى الحكم الذي نحن في تعريفه مضافا الى النص المقتضى بواسطة المقتضى فان النص المقتضى دال على المقتضى وهو دال على حكمه فحينئذ يكون قوله فان ذلك أمر دليلا لقوله الإشرط تقدم ويكون حمل قوله فإلى يعمل النص على قوله وأما الثابت

الجرور الرجوع الى ما (قوله أولى) بل الصواب كما لا يخفى (قوله به) أى بالمقتضى اسم مفعول (قوله أن يكون الاقتضاء) أى الاقتضاء الواقع في قول المصنف وأما الثابت باقتضاء النص (قوله بمعنى المقتضى) على صيغة اسم المفعول (قوله وهو المقتضى) أى ذلك الشرط المقتضى اسم مفعول (قوله وهو) أى المقتضى اسم مفعول (قوله فحينئذ يكون الخ) أى حين التوجيه الثاني يكون الخ وفيه أن هذا التخصيص ليس في محله فان قول المصنف فان ذلك أمر الخ على التوجيه الاول أيضا دليل لشرط التقديم على ما مر منافعهم

(قوله بواسطة قوله الخ) لأن النص ليس بعامل في الحكم الثابت بالمقتضى اسم مفعول الأ بواسطة (قوله بينهما) أي بين قوله فما لم يعمل الخ وقوله وأما الثابت الخ (قال وعلامته الخ) قال صاحب الدائران المحذوف لما دخل في تعريف المقتضى واشتبه الفرق بينهما أزال المصنف الاشتباه وبين الفرق بينهما بقوله وعلامته الخ أقول أن المحذوف ليس داخل في المقتضى وقد خرج من تعريفه بقوله الإبطر الخ على ما قدمه فقول المصنف وعلامته الخ ليس إلا زيادة الإيضاح تأمل (قال المذكور) أي الكلام المذكور وهو المقتضى (قوله أن لا يتغير المقتضى) على صيغة اسم الفاعل عند ظهوره أي المقتضى على صيغة اسم المفعول وهذا إيماء إلى أن قول المصنف لا يلغى بمعنى لا يتغير وضمير راجع إلى المذكور والمراد به المقتضى اسم فاعل فلا تنصغ إلى قول من قال إن قول المصنف ولا يلغى عند ظهوره تفسير لقوله يصبح به المذكور (قوله إذا قدر) أي في العبارة (قوله كما في قوله تعالى) أي ما كما عن قول الأخوة يوسف ليعقوب حين أخذ يوسف بنيامين ورجوعهم بدونه إلى أبيهم (قوله ويتغير الخ) لأنه قبل الظهور كان منصوبا بالفعولية وبعد الظهور صار مجرورا بالإضافة (قوله القاعدتان) الأولى أنه لا يقع التغير عند ظهور المقتضى والثانية أنه يقع التغير عند ظهور المحذوف (قوله بقوله تعالى الخ) هذا نقض (٢٦٠) للقاعدة الثانية (قوله فقلنا ضرب) (قوله بواسطة قوله الخ) أي ياموسى (قوله لا يتغير الكلام) قال أعظم العلماء رحمه الله أنه تغير الكلام ههنا لأن الانفجار كان مرتبا على الأمر بالضرب بالعصا قبل الظهور وصار مرتبا على الانشقاق بعد الظهور وفيه أن مثل هذا التغير يفتق في المقتضى أيضا عند ظهوره ألا ترى أن الاعتاق في المثال المشهور للمقتضى من الشرعيات أي قوله أعتق عبدا عني بالف غير مرتب على شيء وبعد ظهور المقتضى إذا قيل بع عبدا عني وكن وكبلى بالاعتاق صار الاعتاق مرتبا

فقد اقتضاء النص فصار المقتضى مع حكمه حكيم للنص لكن حكمه بواسطة المقتضى كسواء القريب يثبت به الملك والعق وان لم يوجب العق بنفسه ولكن الملك لما ثبت بالشراء صار حكمه وهو العق مع الملك حكيم للشراء لكن العق بواسطة الملك ولما أضيف المقتضى مع حكمه إلى النص صار بمنزلة الثابت بالنص لا بالقياس حتى أن القياس لا يعارض شيئا من هذه الأقسام (وعلامته أن يصبح به المذكور ولا يلغى عند ظهوره بخلاف المحذوف) أي علامة المقتضى أن يصبح به المقتضى ولا يلغى إذا ظهر المقتضى بواسطة قوله قصار هذا والافلا ارتباط بينهما (وعلامته أن يصبح به المذكور ولا يلغى عند ظهوره بخلاف المحذوف) يعني أن علامة المقتضى أن لا يتغير المقتضى عند ظهوره كقوله أن كنت فعبدى حر فإذا قدر المقتضى بأن يقول أن كنت طعما لا يتغير باقي الكلام عن سنته في اللفظ والمعنى بخلاف المحذوف إذا قدر انقطع الكلام عن سنته كما في قوله تعالى وأسأل القرية فإذا قدر لفظ الأهل ويقال وأسأل أهل القرية يتحول السؤال عن القرية إلى الأهل ويتغير أعراب القرية من النصب إلى الجر ولكن تنتقض القاعدة بأن بقوله تعالى فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت منه اثنتا عشرة عينا فإنه ان قدر قوله فاضرب فأنشأ الحجر فانفجرت لا يتغير الكلام الباقي بتقديره مع أنه محذوف وبقوله أعتق عبدا عني بالف فإنه ان قدر البيع ويقال بع عبدا عني وكن وكبلى بالاعتاق فإنه يتغير الكلام حينئذ مع أنه مقتضى لأنه يصير حينئذ ما مورا باعتاق عبدا لا مورا باعتاق عبدا مأمورا ولهذا قيل إن الفرق بينهما أن المقتضى شرعي والمحذوف لغوي وأمثاله وقيل إن المقتضى والمقتضى كلاهما يرادان في الاقتضاء بخلاف المحذوف فإن المراد فيه المحذوف لا غير وبالجملة فالمحذوف في حكم المقدر

أي ياموسى (قوله لا يتغير الكلام) قال أعظم العلماء رحمه الله أنه تغير الكلام ههنا لأن الانفجار كان مرتبا على الأمر بالضرب بالعصا قبل الظهور وصار مرتبا على الانشقاق بعد الظهور وفيه أن مثل هذا التغير يفتق في المقتضى أيضا عند ظهوره ألا ترى أن الاعتاق في المثال المشهور للمقتضى من الشرعيات أي قوله أعتق عبدا عني بالف غير مرتب على شيء وبعد ظهور المقتضى إذا قيل بع عبدا عني وكن وكبلى بالاعتاق صار الاعتاق مرتبا

على البيع كذا قيل فافهم (قوله وبقوله) معطوف على قوله بقوله تعالى الخ وهذا نقض للقاعدة الأولى لا يخلو (قوله البيع) أي الذي هو مقتضى (قوله ولهذا) أي لاجل بطلان الفرق الذي ذكره المصنف بين المقتضى والمحذوف قيل إن الخ وما في التنوير في توجيه عبارة المتن شاید مراد أن باشد كدر مقتضى لازم عدم تغير است بخلاف محذوف كه كاهى دروى تغيرى اقتدو كاهى تغيرى اقتدانتى فهو من زلة القلم فإنه ثبت أنفا أنه يقع التغير في المقتضى أيضا (قوله شرعى) أي ثابت شرعا للغة (قوله لغوى) فإن المحذوف هو ما أسقط عن الكلام استغفار الدلالة الباقى عليه فكان ثابتا للغة (قوله وأمثاله) أي عقلى مثلا (قوله وقيل الخ) وقيل إن النظم دال على المقتضى دلالة التزامية فإنه لا يصبح مدلول النظم بدونه بخلاف المحذوف فإن هنالك لفظا مقدرا دال على معناه وليس النظم دال عليه إلا أن ذلك اللفظ يفهم بالقرينة الدالة وهذا المقدر كالملفوظ في العموم والخصوص وغيرهما (قوله كلاهما يرادان الخ) كما في قوله أعتق عبدا عني بالف يكون الاعتاق والملك مقصودين لا أمر (قوله لا غير) أي لا المصرح كما في قوله تعالى وأسأل القرية فإن المراد في السؤال هو الأهل دون القرية ولقائل أن يقول إن هذا ليس عاما لجميع المواد ألا ترى أن المحذوف قد يكون مراد مع المذكور كما في قوله تعالى فقلنا اضرب بعصاك الحجر (قوله وبالجملة الخ) دفع دخل مقدر تقريره أن المحذوف لما يخرج من المقتضى فقد وجد قسم خامس سوى الأربعة المذكورة ولم يقل به أحد (قوله في حكم المقدر) أي في حكم الملقوط

(قوله لا يخلو) أى فى الدلالة على المعنى (قوله وليس قسمنا الخ) فان مرادنا باللفظ الدال على المعنى فى مورد القسمة اللفظ اما حقيقة أو تقديرًا والمحذوف لفظ تقديرًا (قال ومثاله) أى مثال المقتضى بالكسر (قوله والظاهر الخ) فان اراد المثال من النصوص أول (قوله مقتضى) قيل ان كونه مالكا أصل للتصرفات من الاعناق وغيره والاصل لا يثبت اقتضاء فئامل فيه (قوله بالمقتضى) اسم مفعول (قوله به) أى بالامر بالتحرير (قوله أعتق عبدك) أى عن (٣٦١) كفارة عيني مثلا (قوله فانه يقتضى

الخ) اذ الامر بالاعتاق يترتب على التملك من المأمور بالبيع لا امر اذ لا عتق فيما لا عليك (قوله وكن وكيلي الخ) فلو أعتق المخطب كان هذا الاعناق من الامر وتنادى كفارته ويكون الولاء له ويجب الالف عليه (قوله فيه) أى فى البيع (قوله خيار الرؤية الخ) خيار الرؤية خيار يثبت للمشتري لا للبائع اذا رأى مبيعاً لم يره وقت الشراء وخيار العيب خيار يثبت بظهور العيب فى المبيع أو فى الثمن وخيار الشرط خيار يثبت الى ثلاثة أيام بالشرط وراضى البائع والمشتري والتفصيل فى

الفقه (قوله فلا يصح) أى هذا الامر من الصبي والمجنون فانهما ليسا بأهلين للاعتاق (قوله وتستغنى هذه الهبة) أى الاقتضاء نسبة عن القبض فلو أعتق المخطب كان هذا الاعناق من الامر وتنادى كفارته فيكون الولاء له صار مالكا بالهبة وان لم يقبض هذا عند أبي يوسف وعند الامام يكون هذا

بخلاف المحذوف فانه يتغير المذكور عند التصريح به كما فى قوله تعالى واسأل القرية فان الاهل محذوف لامقتضى خلافا للقاضى أبى زيد فانه سوى بينهما حيث قال السؤال للتبيين فاقضى موجب هذا الكلام ان يكون المسئول من أهل البیان وذا لا يتحقق من الحيطان فيثبت الاهل اقتضاء ليفيد وقتلنا الاهل محذوف لامقتضى لانه عند النصريح بهذا المحذوف يتحول السؤال عن القرية الى الاهل ويتغير اعراب القرية والمقتضى لتحقيق المقتضى لا التحويله ولان المقتضى ثابت شرعا ولا عموم له والمحذوف ثابت لغته ولفظه عموم فان يستويان (ومثاله الامر بالتحرير للتكفير مقتضى للملك ولم يذكره) أى مثال المقتضى قوله لغيره أعتق عبدك عنى بألف درهم عن كفارة عيني فقال أعتقت وقع العتق عن الامر عندنا خلافا لغيره والشافعى رحمه الله وعليه الالف لان الامر بالاعتاق عنه بألف يقتضى التملك منه بالبيع ليحقق الاعناق عنه اذ لا عتق فيما لا عليك ابن آدم بالحديث فيراد البيع على هذا الكلام تصحى الكلامه اذ البيع سبب الملك فكانه قال بع عبدك هذا منى بألف وكن وكيلاعنى باعتاقه فيكون امره بالبيع منه والاعناق عنه جميعا ويكون مضافا الى المقتضى وهو الامر بالاعتاق فالملك هنا زيادة ثبتت شرطا سابقا على الامر بالاعتاق عنه ليصح الاعناق عنه وهذا لان الملك صفة المحل والمحل شرط للتصرف فكذا ما يكون وصفا للمحل ويثبت بشروط المقتضى وهو العتق لما كان بائعا له لا بشروط البيع مقصودا حتى يسقط اعتبار القبول فيه ولو كان الامر من لا يملك الاعناق لم يثبت البيع بهذا الكلام ولو كان العبد ابقا بعتق عن الامر لان كونه مقدورا لتسليم شرط البيع لا بشرط العتق ولو صرح المأمور بالبيع بأن قال بعتك منك بألف وأعتقته لم يجز عن الامر بل كان مبتدئا ووقع العتق عن نفسه لما مر أن من شرطه أن لا يصرح به وعلى هذا قال أبو يوسف اذا قال أعتق عبدك عنى بغير شئ فأعتقه يقع العتق عن الامر ويثبت الملك بالهبة وان لم يوجد القبض لان الملك ثابت هنا بمقتضى

لا يخلو عن العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء وليس قسما خارجا عن الاربعة (ومثاله الامر بالتحرير للتكفير مقتضى للملك ولم يذكره) والظاهر أن الامر بالتحرير هو قوله تعالى فحرير رقبة فانه مقتضى للملك الغير المذكور فكانه قال فحرير رقبة مملوكة لكم فان اعناق الحر وعبد الغير لا يصح فحرير رقبة مقتضى ومملوكة لكم مقتضى وحكمه وهو الملك ثابت بالمقتضى الذى هو ثابت بالمقتضى وقيل المراد به قوله أعتق عبدك عنى بألف فانه يقتضى معنى البيع فكانه قال بع عبدك عنى وكن وكيلي بالاعتاق فلما ثبت البيع اقتضاء فلا يشترط فيه شرائط نفسه فيستغنى عن الايجاب والقبول ولا يجري فيه خيار الرؤية والعيب والشرط بل يشترط فيه شرائط الاعناق من كون الامر مكفلا أهلا للاعتاق فلا يصح من الصبي والمجنون وعلى هذا يقول أبو يوسف رحمه الله لو قال أعتق عبدك عنى بغير ذكر الالف فانه يقتضى الهبة كما أن الاول اقتضى البيع وتستغنى هذه الهبة عن القبض كما يستغنى البيع عن الايجاب والقبول بل أولى لان القبض شرط والايجاب والقبول ركن فلما احتمل الركن السقوط فالشرط أولى ولكننا نقول ان الايجاب والقبول فى البيع مما يحتمل السقوط كما فى التعاطى بخلاف

الاعناق من المأمور ولا يتأدى كفارة الامر ويكون الولاء للمأمور فانه مائت ملك الامر لعدم تحقق القبض وهو شرط الملك فى الهبة (قوله بل أولى) أى بل الهبة أولى من البيع (قوله شرط) أى الهبة (قوله كفى التعاطى) بأن يتفقا على الثمن ثم يأخذ المشتري المتاع ويذهب برضا صاحبه من غير دفع الثمن أو يدفع المشتري الثمن للبائع ثم يذهب من غير تسليم المبيع فالبيع لازم على الصحيح وهذا فيما

يتمه غير معلوم أما الخبر والظن فلا يحتاج فيه الى بيان الثمن كذا فى رد المحتار والتعاطى هو التناول كذا فى القاموس

التي دلالة النص واقتضاء النص (قوله ترجح الدلالة الخ) لثبوت الدلالة بالمعنى لغة فكان بائناً من كل وجه والمقتضى انما يثبت به شرعاً الحاجة الى اثبات الحكم فكان ضرورياً فصار بائناً من وجهه دون وجهه كذا قيل ولما كانت الاشارة مرجحة على الدلالة فصارت مرجحة على الاقتضاء (٣٦٣) أيضاً كذا قالوا وفيه أن المقتضى يتوقف عليه مدلول النظم فيبطلانه

يبطل مدلول النظم بخلاف لثابت بالاشارة فانه يبطلانه لا يبطل مدلول النظم فصار الثابت بالاقتضاء أولى من الثابت بالاشارة (قوله مثاله) أي مثال التعارض بين الدلالة والاقتضاء مع ترجيح الدلالة (قوله حنبه الخ) روى الترمذي عن أسماء بنت أبي بكر الصديق ان امرأة سألت النبي صلى الله عليه وسلم عن الثوب يصبه الدم من الخيضة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم حنبه ثم اقرصه بالماء ثم رشه وصلى فيه انتهى واحلت الحلق حنبه أي حكيه والقرص الدلك بأطراف الاصابع والالطافار مع صب الماء عليه حتى يذهب أثره وقال الخطابي أصل القرص أن تقبض اصبعين على الشيء ثم تغزوه غمزاً جيداً ورشبه أي صبي عليه الماء (قوله من المائعات) في الغياث مائع هر جيزكه رقيق بأشده مثل روغن وسركه (قوله بهما) أي بالماء وبغيره من المائعات (قوله من ألقى) أي في الماء (قوله وما قيل الخ) قال في الدائر ومثال التعارض بين الثابت بالاقتضاء والثابت

العتق فيثبت بشرائط العتق ويسقط اعتبار شرط الهبة مقصوداً وهو القبض كما يسقط اعتبار القبول في البيع بل أولى لان القبول ركن في البيع والقبض شرط في الهبة فلما سقط الركن ثم لكونه بائناً بمقتضى العتق مع أن الركن أقوى من الشرط لانه داخل في الماهية والشرط لافلان يسقط الشرط هنا أولى ألا ترى أنه لو قال أعتق عبداً عني بألف درهم ورطل من خسر فانه يقع العتق عن الأمر والبيع فاسد مثل الهبة في اشتراط القبض ولكنه لما ثبت بمقتضى العتق سقط اعتباره وقال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله يقع العتق عن المأمور لان الملك بالهبة لا يحصل بدون القبض ولم يوجد فلا يمكن تنفيذ العتق عن الأمر ولا وجه لجعل العبد قابضاً نفسه إلا أنه لا يسلّم بالعتق شيء من ملك المولى وانما يبطل ملك المولى ويتلشى بالاعتاق لانه ازالة للملك قصداً عنده وضمناً عندهما وأياما كان ففيه تلف رقبته العبد وذهاب ماليته وهذا التلف يحصل في ملك المولى لان العبد مملوك فاذا كان في العتق تلف الملك والملك صفة المولى لانه مالكة كان التلف على ملك المولى ضرورة لكن التلف يقع في يد العبد لانه تلف المالية والمالية فاقته في نفس العبد فكان التلف في يد العبد ضرورة ثم هذا التلف غير مقبوض للطالب ولا العبد ولا هو متحمل للقبض لان القبض احرار واستيلاء والتلف في الاضمحلال والتلاشي فاني بتصور احرار مثله بخلاف ما اذا قال لغيره أطمع عن كفارة يميني فأطمع المأمور حيث جاز ويثبت الملك للأمر وان لم يقبض لانه أمكن أن يجعل الفقير نائبا عن الأمر في القبض لكون الطعام قائماً فيجعل نائبا عنه تحميحاً للأمر بالأطعام وهنا المالية تالفه ولا يتصور القبض في التلف وقوله ان القبض يسقط باطل لان ثبوت المقتضى بهذا الطريق شرعي قائماً يسقط به ما يحتمل السقوط شرعاً في الجملة والقبض في الهبة شرط لا يحتمل السقوط بحال بخلاف القبول في البيع فانه يحتمل السقوط في الجملة ألا ترى أن البيع يقع بالتعاطي في النفيس والخسيس في الصحيح فسقط الإيجاب والقبول ومن قال لغيره بعثك هذا الثوب بكذا فاقطعه فقطعة ولم يقل شيئاً ثم البيع والبيع الفاسد مشروع مثل الصحيح فاذا كان ما يثبت به الملك في البيع الجائز يحتمل السقوط اذا كان ضمناً للعتق فكذلك ما يثبت به الملك في البيع الفاسد يحتمل السقوط (والثابت به كالثابت بدلالة النص الا عند المعارضة) فان الثابت بدلالة النص حينئذ أقوى منه لان النص بوجهه باعتبار المعنى لغة والمقتضى ليس من موجبه لغة وانما يثبت شرعاً الحاجة الى تعحيح المنطوق (ولا عموم له عندنا

القبض في الهبة فانه لا يحتمل السقوط بحال (والثابت به كالثابت بدلالة النص الا عند المعارضة) أي هما سواء في إيجاب الحكم القطعي إلا أنه ترجح الدلالة على الاقتضاء عند المعارضة مثاله قوله عليه السلام لعائشة رضي الله عنها حنبه ثم اقرصه ثم اغسله بالماء فانه يدل باقتضاء النص على أن لا يجوز غسل النجس بغير الماء من المائعات لانهما أوجب الغسل بالماء فنقتضى صحته أن لا يجوز بغير الماء ولكنه بعينه يدل بدلالة النص على أنه يجوز غسله بالمائعات وذلك لان المعنى المأخوذ منه الذي يعرفه كل أحد هو التطهير وذلك يحصل بهما جميعاً ألا ترى أن من ألقى الثوب النجس لا يؤخذ باستعمال الماء فيه لان المقصود هو ازالة النجاسة حاصل على كل حال فترجح الدلالة على الاقتضاء وما قيل من أن مثاله لم يوجد في النصوص فانما هو من قلة التبع (ولا عموم له عندنا) لان العموم والخصوص

بالدلالة لم أجده (قال ولا عموم له الخ) أي ليس للمقتضى اسم المفعول عموم يكون في الالفاظ العامة حتى يجري من فروع العموم من التخصيص والاستثناء بأن يعتبر المقتضى عاماً ثم يخص بالخصوص أو يستثنى منه لان المقتضى يعتبر لتعحيح مدلول الكلام فلا يزيد ولا ينقص بل يعتبر بتقدير الضرورة (قوله لان العموم والخصوص الخ) أشار السارح بزيادة لفظ الخصوص الى

ان الخلاف بيننا وبين الشافعي رحمه الله في جريان الخصوص في مقتضى كالحلاف بيننا وبينهم في جريان العموم فحين لانقول بجريانهما فيه وهو يقول بجريانهما فيه ولم يتعرض المصنف لذلك لان ذلك مبني على هذا فان الخصوص فرع العموم اذ هو قصر العام على بعض مسمياته بدليل مستقل موصول (قوله لالفظ) أي للاحقيقة ولان تقديرنا (قوله يقدر) أي في العبارة (قال حتى اذا قال الخ) تفريع لمسألة فرعية خلافية على أصل كلي خلافي وهو عموم مقتضى عند الشافعي رحمه الله وعدمه عندنا (قوله لا يصدق عندنا الخ) وعند الشافعي رحمه الله يصدق ديانته فان الطعام عام لكونه نكرة في سياق الشرط وهو في المعنى في سياق النفي فان المعنى لا كل طعاما ومقدر في نظم الكلام والمقدر كالمفوض فيصح التخصيص أيضا بارادة بعض المأكولات لكنه لما كانت هذه الارادة خلاف الظاهر اذ الظاهر هو العموم فلا يصدق قضاء (قوله من اقتضاء الاكل الخ) أي لا بقصد المتكلم ولحاظه ولا بتقديره في نظم الكلام (قوله فلا يقبل التخصيص) أي ببعض المأكولات فان التخصيص فرع الارادة ولا ارادة ههنا (قوله وأما حشته الخ) دفع دخل مقدر تقريره انه لو لم يكن المقتضى أي الطعام عاما لم قلتم يلزم الحث بكل طعام (قوله لوجود ما هيبة الا كل) ألا ترى أنه لو تصور الاكل بدون الطعام يحصل الحث أيضا (قوله في نية التخصيص) أي ببعض الطعام (٣٦٣) والا كل (قوله لانه عقلي) فان افتقار

الاكل الى الطعام يعرفه من لا يعرف الشرع أيضا وقد يجاب عن الاشكال بان العقل حجة من الحجج الشرعية فالثابت بالعقل أيضا شرعي فيصح ايراد هذا المثال فتأمل وبان المنطوق حرمة الاكل وهي لا تحقق شرعا بدون حرمة فرد من أفراد الطعام فيتحقق الاقتضاء شرعا (قوله ما يكون شرعا أو عقليا الخ) أي يعتبر ضرورة تصحيح الكلام شرعا أو عقلا (قوله خبر) أي لكون المرأة طالفة وتطليق الزوج اياها والحاصل

حتى اذا قال ان أكلت فعبدى حر ونوى طعاما دون طعام لا يصدق عندنا وكذا اذا قال أنت طالق أو طلقته ونوى الثلاث لا يصح

من عوارض الالفاظ والمقتضى معنى لالفظ وعند الشافعي رحمه الله يجري فيه العموم والخصوص لانه عنده كالحذف الذي يقدر وهذا أصل كبير يختلف بيننا وبينه يتفرع عليه كثير من الاحكام ولا يقال ان قوله أعتق عبدك غني يقتضى البيع وهو عام للعبيد كلهم لا نأقول انه في معنى بيع عبدك غني ثم كن وكيلي باعتبارهم فالعبيد مذكور صريح في العبارة ولهذا يكون عاما (حتى اذا قال ان أكلت فعبدى حر ونوى طعاما دون طعام لا يصدق) عندنا لاديانته ولا قضاء لان طعاما انما ينشأ من اقتضاء الاكل لانه لا يكون بدون المأكول فلا يكون عاما فلا يقبل التخصيص وأما حشته بكل طعام فانما هو لوجود ما هيبة الاكل لان الطعام عام وان قال ان أكلت طعاما أولا كل أكل لا يحث بكل طعام ويصدق في نية التخصيص لانه ملفوظ حينئذ ولكن ايراد هذا المثال على قول من يشترط في المقتضى أن يكون شرعا مشكلا لانه عقلي والاولى أن يقال ان المقتضى ما يكون شرعا أو عقليا والحذف ما يكون لغويا (وكذا اذا قال أنت طالق أو طلقته ونوى ثلاثا لا يصح) تفريع آخر على عدم كون المقتضى عاما وذلك لان قوله أنت طالق أو طلقته خبر وهو لا يصح الا أن يسبق عليه طلاق من جانب الزوج ليكون هذا خبرا عنه ولم يسبق الطلاق منه في الواقع فلضرورة تصحيح الكلام وصدقه قدرنا ان الزوج قد طلقها قبل ذلك وهذا اخبار منه فكأنه قال في الاول أنت طالق لاني طلقته قبل هذا والطلاق المفهوم بحسب اللغة في ضمن قوله أنت طالق هو الطلاق الذي هو وصف المرأة لا التطليق الذي هو فعل الزوج فلا يكون هذا الاقتضاء فلا تصح فيه نية الثلاث والاثنتين وأما قوله طلقته فهو وان

انا نقول بخبرية هذا القول وأمثاله من صيغ العقود والفسوخ كبعت وأعتقت وغيرهما وعدم طريان النقل عليها فلا بد من أن يقدر المقتضى المحكي عنه حتى تكون هذه الصيغ أخبارا عنه ووافقنا المالكية والحنابلة وأما الشافعية فقالوا ان هذه الصيغ كانت في الأصل أخبارا ثم نقلت شرعا الى الانشائية فيتحقق بها العقود والفسوخ ولا يحكي عنه لها فليس ههنا اقتضاء أصلا كذا قال ببحر العلوم وأما ما وقع في كلام الحنفية من أن هذه الصيغ انشآت شرعا فليس معناها انهم انقلبت من الخبرية الى الانشائية في الشرع بل معناها ان صحة مدلولات هذه الالفاظ الخبرية تتوقف على ثبوت هذه الامور من جهة المتكلم فلتمتصيح هذه الصيغ يعتبر الشارع هذه الامور من جهة المتكلم بطريق الاقتضاء فهذه الامور لما لم تكن ثابتة وقد أثبتت لتصح هذه الصيغ سميت هذه الصيغ انشآت لهذه الامور فتأمل (قوله عنه) أي عن الطلاق السابق (قوله منه) أي من الزوج (قوله والطلاق المفهوم الخ) دفع دخل مقدر تقريره ان الطلاق مصدر الطالق فالطالق يدل عليه لغة لا قضاء (قوله فلا يكون هذا) أي ثبوت التطليق من الزوج الاقتضاء فان اقصاف المرأة بالطلاق يتوقف شرعا على تطليق الزوج اياها (قوله فلا يصح الخ) فان التطليق الواحد يكفي لتصحيح الكلام والزائد فضل فلا يعتبر في المقتضى وقال ببحر العلوم رحمه الله اني لا أفهمه لان القائل كما نوى الطلقات الثلاث فصار هذا القول خبرا عن ايقاع الطلقات

بأنه لا بد أن يعتبر الطلاق الثلاث فكأنه أوقع الطلاق الثلاث ولا عقد القلب بها ثم حكى عنها بهذا القول (قوله دال) أي لغة لا اقتضاء (قوله فالمصدر الحادث) أي في الحال (قوله الاقتضاء) لثلاث لغو هذا الكلام (قال على اختلاف التخريج الخ) كلمة على هنا ليست بثابتة لأن اتحاد الحكم في طلق نفسك وأنت بائن وهو صحة نية الثلاث ليس مبنياً على اختلاف التخريج بل هو اتحاد الحكم مع اتحاد (٢٦٤) التخريج بل كلمة على ههنا للصاحبة بمعنى مع (قوله في صحة نية الثلاث) أي في صحة نية

الثلاث (قوله فيها) أي في صحة نية الثلاث (قوله أمر) أي للتفويض وليس بخبر (قوله لغة) أي لا اقتضاء (قوله وهو) أي المصدر (قوله ويحتمل الخ) فان الثلاث كل الجنس فهو واحد حكى (قوله فهو أن البينة الخ) يعني أن قوله أنت بائن خبر عن البينة فلا بد له من المحكي عنه سابقاً فإذ أنوى البينة الغليظة وتوقف على الطلاقات الثلاث كان هذا الكلام خبراً وحكاية عنها فيقع الطلاقات الثلاث (قوله فوعان) هذا إذا كان لفظ البينة موضوعاً للمعنى العام الذي هو الجنس وأما إذا كان لفظ البينة موضوعاً لكل من البينتين على حدة كان مشتركاً فعلى كل تقدير ليس نية البينة الغليظة من قبيل عموم المقتضى بل هو من قبيل تعين أحد نوعي الجنس أو أحد معني المشترك وهذا جائز (قوله غليظة) وهو ما لا يمكن رفعه (قوله وخفيفة) وهو ما يمكن رفعه (قوله مثل هذا) أي مثل هذا التخريج الذي في أنت

بمختلف قوله طلق نفسك وأنت بائن على اختلاف التخريج) أعلم أن المقتضى لا عموم له عندنا وقال الشافعي له عموم لأن المقتضى كالمقصود في ثبوت الحكم به حتى كان الحكم الثابت به بمنزلة الحكم الثابت بالنص لا بالقياس والحكم الثابت بالنص له عموم فكذلك الحكم الثابت به ولأنه مذكور شرعاً فكان كالمذكور حقيقة كالميت حكماً بمنزلة الميت حقيقة في حق الأحكام وهو المرتد لاحق بداء الحرب ولأن العموم من صفات النظم والمقتضى غير ملفوظ وانما جعل كالملفوظ ضرورة والضرورة في تعميم الكلام لافي التعميم فيبقى على أصله وهو العدم فيما وراء صحة المذكور وهو التعميم وهو كالميت لما أبيع تناولها للعاجلة يتقدر بقدرها وهو سد الرمي لا فيما وراء ذلك من الحمل والتمول والتناول إلى الشبع بخلاف المنصوص فان ثبوته أصلي لا ضروري فيكون بمنزلة حل الذكبة يظهر في حكم التناول وغيره مطلقاً والخلاف يظهر في مواضع منها إذا قال إن أكلت فعبدي حر ونوى طعاماً دون طعام عنده تعمل نيته لأن الأكل يقتضى ما كولا وذلك كالمقصود عليه فكأنه قال إن أكلت طعاماً وللمقتضى عموم عنده فيعمل فيه نية التخصيص وعندنا لا يصدق ديانة ولا قضاء لأن النية انما تعمل في الملفوظ والطعام غير مذكور نصاً ولو جعل مذكوراً اقتضاء فالمقتضى لا عموم له فلغت نية التخصيص فيه وعلى هذا لو قال إن شربت أولبست وعنى شيئاً دون شيء ولو قال إن أكلت طعاماً أو شربت شيئاً أو لبست ثوباً لم يصدق في القضاء ويصدق ديانة لأنه نكرة في موضع الشرط فتعم نية التخصيص فيه إلا أنه خلاف الظاهر فلا يصدق قضاء ولو قال إن خرجت فعبدي حر ونوى مكاناً دون مكان أو اغتسلت فعبدي حر ونوى تخصيص الأسباب لم يصدق عندنا لما بينا ولو قال إن اغتسلت الليلة في هذه الدار فعبدي حر وقال غيت فلان لم يصدق عندنا كان دال على التطلق الذي هو فعل المتكلم لكنه دال على مصدر ماضٍ لا على مصدر حادث في الحال فالمصدر الحادث لا يثبت الاقتضاء من الشرع فلم تصح فيه نية الاثنين أو الثلاث وقال الشافعي يقع ما نوى من الثلاث أو الاثنين لأنه يدل على طلاق فتعمل نيته فيه (بمختلف قوله طلق نفسك وأنت بائن على اختلاف التخريج) يعني تخريج طلق نفسك في صحة الثلاث على حدة وتخريج أنت بائن في بائن على حدة أما تخريج طلق نفسك فهو أنه أمر يدل على المصدر لغة وهو لفظ فرد يقع على الواحد ويحتمل الثلاث عند النسبة فهو ليس بمقتضى حتى لم يجز فيه العموم وأما تخريج أنت بائن فهو أن البينة فوعان غليظة وخفيفة فإذا نوى الغليظة وهو الثلاث فقد نوى أحد محتمليه فتصح ولا يكون هذا من العموم في شيء ولا ينصور مثل هذا في طلق نفسك لأن الطلاق انما يشتمل على الأفراد من الواحد والاثنين والثلاثة لا على نوعي الغليظة والخفيفة عرفاً وقبل معنى قوله على اختلاف التخريج أن تخريجاً على حدة وتخريجاً الشافعي رحمه الله على حدة فتخرج مجتاهداً وما بيننا وتخريجاً الشافعي رحمه الله هو أن كل ذلك مقتضى ويجزى فيه العموم فتصح فيه نية الثلاث * ثم لما كانت تمسكات أبي حنيفة رحمه الله منحصرة في الأربع أعنى العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء وكان من سواه من العلماء يتسكون بوجوده آخر أيضاً سوى هذه أورد المصنف فصلاً بعد ذلك لتحقيقها وبيان فسادها فقال

بأن (قوله انما يشتمل الخ) أي لا اختلاف في الطلاق إلا بالعدد (قوله لا على نوع الخ) فإنه لا يمكن أن يقال فصل أن الطلاق يتنوع على ما يمكن رفعه وعلى ما لا يمكن رفعه فان الطلاق لا يمكن رفعه أصلاً كذا في التوضيح وههنا بحث فإنه يمكن تنويع الطلاق إلى ما يوجب الخفة وإلى ما يوجب الغلظ وحينئذ يمكن إرادة أحد نوعي الجنس فتأمل (قوله فتخرجنا) أي في صحة نية الثلاث في طلق نفسك وأنت بائن (قوله سوى هذه) أي الأربعة (قوله لتحقيقها) أي لتحقيق الوجوه الأخر

لان الفاعل غير مذكور وانما ثبت بطريق الاقتضاء بخلاف ما لو قال ان اغتسل أحد في هذه الدار البلية
أو ان اغتسلت غسلا فان نيته تعمل فيما بينه وبين الله تعالى لان الفاعل مذكور في المسئلة الاولى وهو عام
فصح تخصيصه وفي الثانية الغسل مذكور وهو اسم نكرة في موضع الشرط فتم فيجوز تخصيص بعض
الاغتسال عنه ولو قال لا امرأه بعد الدخول به اعتدى ونوى الطلاق وقع مقتضى الامر بالاعتد ادلائها
لا تعتد قبل تقدم الطلاق فكأنه قال طلاقك فاعتدى ولهذا كان الواقع رجعا ولا تصح نية الثلاث فيه
وقال الشافعي في قوله عليه السلام رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه لم يرد به عيبتها لان
عينها غير مرفوعة فلو أريد عيبتها الصار كذا وهو عليه السلام معصوم عنه فاقضى ضرورة زيادة وهو الحكم
ليصير مفيدا و صار المرفوع حكمها فيثبت دفع الحكم عاما في الآخرة وهو المؤاخذه بالعقاب وفي الدنيا من
حيث الصحة شرعا قولا بعموم المقتضى كما لو نص عليه وقال رفع عن أمتي حكم الخطأ ولهذا الاصل قال
لا يقع طلاق المكره والمخطئ ولا يفسد الصوم بالا كل مكرها ومخطئا لانه متى فسد لزومه القضاء وهو من
أحكام الشرع في الدنيا وكذلك كل التصرفات فأجاب عنه القاضي الامام أبو زيد وقال انما يرتفع بها
حكم الآخرة لا غير لان المقتضى لا عموم له وحكم الآخرة وهو الاثم مراد بالاجماع وبهذا التدريس مفيدا
فتزول الضرورة فلا يتعدى الى حكم آخر وقال الشافعي أيضا في قوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات
ليس المراد عين العمل فان ذلك متحقق بدون النية وانما المراد بها حكم الاعمال بطريق الاقتضاء فقال
بعموم حكم الدنيا والآخرة فيما يستدعي القصد والعزيمة من الاعمال قولا بعموم المقتضى فأجاب القاضي
بان المراد بها حكم الآخرة لا غير لان ثبوته بطريق الاقتضاء فلا عموم له فكأنه قال انما ثواب الاعمال
بالنيات وقال الشيخان شمس الأئمة السرخسي ونحو الاسلام البيهقي لم يسقط عموم هذين الحديثين من
قبل الاقتضاء لان الحكم في الحديثين انما أدرج بطريق الحذف لا بطريق الاقتضاء لان عند التصريح
بالحكم بتغير الظاهر والمحدوف ثابت لغة وتثبت فيه صفة العموم ان كان بحيث يحتمل العموم الآن
المحدوف هنا من الاسماء المشتركة لما مر في مسائل الحقيقة والمجاز ولا عموم للشترك اذا قال لا امرأه أنت
طالق أو طلاقك ونوى ثلاثا تعمل نيته عند الشافعي لان قوله طالق أو طلاقك يقتضي طلاقا وذلك
كالمنصوص عليه فيعمل فيه نية الثلاث قولا بعموم المقتضى وقلنا النية لا تصح في قوله أنت طالق لانه
نعت فرد لا يحتمل العدد ولا يمكن اعمال نية العدد باعتبار الطلاق الواقع مقدما عليه اقتضاء لان المقتضى
لا عموم له لانه ثابت ضرورة والضرورة ترتفع بالواحد وهذا لان قوله أنت طالق كذب وهدر لغة من
حيث ان الوصف بدون الصفة القائمة في المحل لغو كقولك للجالس أنت قائم اللغة تقتضي أن تكون
الصفة ثابتة بالموصوف أو لا يصير الوصف من التكلم بناء عليه فأما أن تثبت الصفة في الموصوف بسبب
وصف الواصف ضرورة تصحيح وصفه فامر شرعي ليس بلغوي ولهذا يفيد اثبات الصفة بطريق الاقتضاء
في التصرفات الشرعية ولا يكون في الحسية فيتقدر بقدرة الضرورة وهو تصحيح المنطوق وهو أن لا يصير
كاذبا لا غيا في وصفه وانما تندفع بالواحد اذا نعت يصلح بدون الثلاث فصارت حق نية الثلاث كأنه غير
ثابت فتلغو وكذلك نقول في قوله طلاقك انه في اللغة اخبار عن طلاق موجود ماض وهو لم يطلق قبل
فينبغي أن يكون هدرًا كما لو قال ضربت ولم يسبق منه الضرب غير أن الطلاق يقع به شرعا اقتضاء ضرورة
تصحيح لفظه فيتقدر بقدرة الضرورة ولا ضرورة في الثلاث فلا تعمل نية الثلاث بخلاف قوله طلق نفسك
فانه تصح فيه نية الثلاث لان المصدر هنا ثابت لغة لان الامر فعل مستقبل وضع لطلب فعل في المستقبل
وهو مختصر من الكلام ومطوؤه افعل فعل التطبيق والمصدر اسم جنس يقع على الاقل ويحتمل الكل
فصح نية الثلاث وهو كقوله ان خرجت فعبدى حرفائه يصح نية السفر لانه صار فعلا مستقبلا بدخول

ان عليه والمصدر الثابت به يكون في المستقبل أيضا فكان كغيره من أسماء الاجناس في احتمال
العموم فاما المكان فنابت اقتضاء فلهاذا فسدت نية مكان دون مكان وانزاح بهذا التقرير بما يقال ان
الطلاق ثابت هنا بطريق الاقتضاء لانه لو قدر مذكور الانبعاث المذكور لان المقتضى زيادة ثبت شرطا
لحكمة المنصوص مقدما عليه ولم يوجد حده هنا ولا وجود للحدود بدون حده وأما طلقت فبنفس الفعل
ونفس الفعل في حال وجوده لا يتعدد بالعزيمة لانه جعل انشاء شرعا فصار بمنزلة فعل سائر الجوارح وهذا
لان فعل الانسان وان كان هو الاخبار والاطهار لا الانشاء كما أن فعل سائر الجوارح هو الانشاء لا الاظهار
والاخبار ولكنه جعل انشاء شرعا فصار بمنزلة عمل سائر الجوارح والنية لا تعمل في الفعل لانها لتعين
بعض محتملات اللفظ وبخلاف قوله أنت بائن فانه يصح فيه نية الثلاث وان كانت البينونة ثابتة اقتضاء
تصح الكلامه كما مر في قوله أنت طالق لان البينونة نوعان غليظة وخفيفة فاذا نوى الثلاث فقد نوى
الغليظة فتضمن هذا وقوع الثلاث لان وقوع الثلاث شرط لثبوت هذه البينونة والشيء يتضمن شرطه
فكان هذا تعيينا لاحد المحتملين فيصح ولهذا الوفوى تنتين لا يصح لانه نية العدد واللفظ لا يتعرض للعدد
بحال ولا يقال بان الطلاق يتنوع أيضا فنية الثلاث تعيين أحد نوعيه فينبغي أن يصح لان البينونة تتصل
بالحل في الحال ولا تصالها وجهان انقطاع يرجع الى الملك وانقطاع يرجع الى الحل فتعدد المقتضى
وهو قوله أنت بائن بتعدد المقتضى وهو البينونة الثانية اقتضاء فيصح تعيينه لان النية لتعين بعض
محتملات اللفظ وأما طالق فغير متصل بالحل في الحال لان حكمه وهو انقطاع الملك معلق بشرط اقتضاء
العدة وانقطاع الحل معلق بكمال العدد فلم يكن الحكم في الحل موجودا فلم تصح النية لانه لا بد أن يوجد حتى
تصير النية معينة لاحد وجهيه وانما الثابت في الحال انعقاد العلة وانعقاد العلة لا يتنوع كالرعي فانه يعقد
علة عند الرعي ولا يتنوع وانما تنوع الآثار فلو تنوع انما يتنوع بواسطة العدد لانه لا يقطع الحل الا
بكمال العدد فيصير العدد على هذا أصلا وان لا يثبت بطريق الاقتضاء لان أصل الشيء لا يثبت اقتضاء
وانما يثبت التسبغ فالحاصل أن النية لم تصادف التنوع في فصل الطلاق وصادفت في فصل البائن فلهاذا
عملت في أنت بائن دون أنت طالق فان قلت اذا حلف لا يساكن فلانا وفوى السكنى في بيت واحد غير
معين فانه يصح والمكان ثابت اقتضاء قلت قوله لا يساكن يدل على المساكنة لغة وهي انما تتحقق بين
اثنين على الكمال اذا جمعهم ابيت واحد والمساكنة مذكورة لغة وقد أراد أن ما يكون منها فيصح
ولو فوى بنية بعينه لا تصح نية لان المكان ثابت اقتضاء ولا عموم له حتى يصح منه الخصوص بنية
الخصوص ولا عموم في اللفظ بحال فالحاصل أن أعم المساكنة ما يكون في بدله والمطلق من المساكنة في
العرف ما يكون في دار واحدة وأتم ما يكون من المساكنة في بيت واحد وانما يقع اليقين على الدار باعتبار
العرف وان كانت قاصرة لانها من باب المفاعلة فتقوم بهما وذلك باتصال فعل كل واحد منهما بفعل
صاحبه والاتصال بصفة الكمال انما يكون في بيت واحد فاما في الدار فانما يقع الاتصال في توابع السكنى
من ارافة الماء وغسل الثوب ونحوهما لا في أصل السكنى فتكون قاصرة فنية بيت واحد مجمل أي مبهم
غير معين يرجع الى تكميل فعل المساكنة والمساكنة ثابتة لغة فصحة نية تكميلها لانه في الحقيقة تعيين
نوع من أنواع المساكنة بخلاف تعيين المكان فان قلت اذا قال رجل لصغير في يده وله أم معروفة هذا
ولدى وثبت النسب بخفاء أم الصغير بعد موت المقر وصدقته وادعت ميراثها منه بالنكاح فانها تأخذ
الميراث ودعوة الولد انصا اقرار بنكاح الام اقتضاء ثم يجعل كالنصرح به حتى يثبت النكاح صحها ويجعل
قائما الى موت الزوج حتى يكون لها الارث فلو كان ثبوت المقتضى باعتبار الحاجة فقط لما ثبت الارث
لعدم الحاجة اليه قلت قوله هذا ولدى اقرار بانه ولده منها اشارة لا اقتضاء لان الولد يكون بالود والدة عادة

(قال يدل) أى لغة أو عرفاً شائعاً على اختلاف القولين (قال عند البعض) أى الذين لا اعتداد لهم (قوله يدل على نفيه) فيه إجماع إلى أن المراد من قول المصنف الخصوص في قول المصنف على الخصوص نفي الحكم عن الغير وليس المراد منه الوضع لمعنى واحد كما هو معتبر في تعريف الخاص على ما مر لأنه ليس مما نحن بصدد ههنا (قوله أو اسم جنس) كالماء في الحديث الآتي في المتن (قوله والحسابلة) معطوف على الأشعرية (قوله أما إن يفهم الخ) أى يدل عليه اللفظ في محل النطق (قوله وهو المنطوق) وقسموا المنطوق إلى صريح وهو المدلول مطابقة أو تضمناً وغير صريح وهو المدلول التزاماً (قوله أولاً) أى لا يفهم من صريح اللفظ بل يدل اللفظ عليه لافي محل النطق (قوله وهو أن يفهم من اللفظ الخ) بسبب المساط المشهور لغة وهذا الفهم هو الذى سميناه دلالة النص (قوله على وفق المنطوق) أى فى الإنبات والنفي (قوله وإن فهم الخ) وإن فهم من اسم العدد (٣٦٧) سعى مفهوم العدد وهو نفي الحكم الثابت

لعدد معين عما زاد عليه وإن فهم من الغاية سعى مفهوم الغاية وهو نفي الحكم عما عدا الغاية وإن فهم من تقديم ماحقه التأخير كقديم المفعول على الفعل سعى مفهوم الحصر (قوله ولكنهم) أى الأشعرية اشتروا أى فى مفهوم الخالفة أن لا تظهر الخ فاه لو كان المسكوت عنه مساوياً للمنطوق أو إلى منه فحينئذ يكون حاله على وفق المنطوق بدلالة النص أو بالقياس لا على

فصار تسمية الولد بتسمية الوالدين إشارة والثابت بالإشارة كالثابت بالظاهر فيثبت عاماً بخلاف المقتضى على أن النكاح وإن ثبت بينهما بمقتضى النسب لكن المقتضى غير متنوع إذا النكاح غير متنوع إلى نكاح يجلب الارث وإلى نكاح لا يجلبه والشئ إذا ثبت ثبت بلوازمه ولا لا يكون ثابتاً ومن لوازم النكاح الارث إذا لم يكن المانع موجوداً والكلام فيه فيثبت الارث ضرورة ولا بد أن تعرف التفرقة بين عبارة النص وبين الثابت بعبارة النص وبين إشارة النص وبين الثابت بإشارة النص فإن جمهور الناس عنها غافلون وفى زمان التقرير على المتعلمين يتخبطون فنقول ما أثبت الحكم بصيغته مع سوق الكلام له فهو عبارة النص والحكم الثابت به ثابت بعبارة النص وما أثبت الحكم بصيغته مع سوق الكلام له فهو إشارة النص والحكم الثابت به ثابت بإشارة النص وما أثبت الحكم بصيغته بل بمعنى الصيغة لغة فهو دلالة النص والحكم الثابت به ثابت بدلالة النص وما أثبت الحكم بصيغته ولا بمعنى الصيغة بل بامر زائد ثبت ضرورة شرعاً فهو مقتضى النص والحكم الثابت به ثابت بمقتضى النص فهذه حدود متقاربة لا يميز بينها إلا من فهم وأنصف وقليل ما هم وقد ميزت بين هذه الأقسام الأربعة بالاعلام الواضحة والآثار اللامحة على وجه لم يبق لمخاصم نزاع ولا لجادل دفاع بحمد الله ومنه

فصل * التنصيص على الشئ باسمه العلم يدل على الخصوص عند البعض كقوله عليه السلام الماء من الماء

فصل * التنصيص على الشئ باسمه العلم يدل على الخصوص عند البعض هذا وجه أول من الوجوه الفاسدة أى الحكم على العلم يدل على نفيه عن غيره عند البعض والمراد بالعلم ههنا هو اللفظ الدال على الذات دون الصفة سواء كان علماً أو اسماً جنساً وبالبعض هو بعض الأشعرية والحسابلة ويسمى هذا مفهوم اللقب عندهم والاصل فيه أن ما يفهم من اللفظ أما أن يفهم من صريح اللفظ وهو المنطوق أولاً وهو المفهوم والمفهوم نوعان مفهوم موافقة وهو أن يفهم من اللفظ حال المسكوت عنه على وفق المنطوق ومفهوم مخالفة وهو أن يفهم منه حاله خلاف ما يفهم من المنطوق وهو أن يفهم من اسم العلم سعى مفهوم اللقب وإن فهم من الشرط أو الوصف سعى مفهوم الشرط أو الوصف على ما سياتى ولكنهم اشتروا أن لا تظهر أولوية المسكوت عنه أو مساواته للمنطوق ولا يخرج مخرج العادة ولا يكون لسؤال أو حادثة ولا لكشف أو مدح أو ذم ولا بغيره فائدة أخرى فحينئذ يتعين النفي عما عداه (كقوله عليه السلام الماء من الماء) فالماء الاول الغسل والماء الثانى الذى ولما كان

الربائب تكون في حجر الزوج فحينئذ هذا القيد ليس لإخراج ما عداه من حكم المنطوق (قوله ولا يكون الخ) فانه لو كان الكلام جواباً لسؤال أو لوقوع حادثة كما إذا سئل عن وجوب الزكاة في الحلى مثلاً فأجاب عن السؤال وقال بناء على وقوع الحادثة أن في الحلى زكاة فليس الغرض منه إخراج ما عداه (قوله ولا يكشف الخ) فانه لو كان التنصيص باسم العلم للكشف والإيضاح أو للدح أو للذم كما في الألقاب الصالحة للدح والذم فحينئذ لا يكون لنفي الحكم عما عداه (قوله فائدة أخرى) كالتلذذ بكراسم العلم (قوله فحينئذ) أى حين تتحقق هذه الشروط (قال كقوله عليه السلام الماء من الماء) رواه مسلم وأبو داود ومن حديث أبي سعيد الخدري وأحمد والنسائي وابن ماجه من حديث أبي أيوب والطحاوى من حديث أبي هريرة كذا قال على القارى (قوله الغسل) أو ما يقوم مقامه كالشيم عند عدم القدرة على استعمال الماء

أقول لا بد من أن يكون نصير كثر يرف وأشراف واللام العهد أي أنصار النبي صلى الله عليه وسلم وهم أهل المدينة عرفا فأنهم الذين
 أوفوا ونصروا (قوله وهو أخرج الذي كراخ) أقول لا بد من أن يكون نصير كثر يرف وأشراف واللام العهد أي أنصار النبي صلى الله عليه وسلم وهم أهل المدينة عرفا فأنهم الذين
 التاج الاكسال انزالنا فتادن درجماع وفي الصراح كسل الرجل في الجماع اذا خلط أهله ولم ينزل (قال لا يدل الخ) لان اسم العلم لما
 صار محكوما عليه صار ركنا من الكلام وذكره من الضروريات فليس ذكره لنفي الحكم عما عداه (قوله لانه يلزم الخ) أقول للنصير
 أن يمنع هذا الروم ويقول ان التصديق برسالة محمد صلى الله عليه وسلم والتصديق بما جاء به تصديق برسالة الرسل الآخرين فان من جملة
 ما جاء به رسالة غيره من الرسل فرسالة سائر الرسل منطوق قوله محمد رسول الله أو مفهوم موافقة (قوله وكذب) لعدم مطابقته للواقع
 (قال سواء كان) أي التنصيص (٣٦٨) باسم العلم (قوله على من فرق بينهما) أي بين المفروقين بالعدد وغير المقرون

به وهم بعض الشافعية والطحاوي من الخنيفة (قوله خمس من الفواسق الخ) روى البخاري عن عائشة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال خمس فواسق يقتلن في الحل والحرم الحية والغراب الابقع والفأرة والكلب العقور والحديا وروى أبو داود عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال خمس قتلهن حلال في الحرم الحية والعقرب والحداة والفأرة والكلب العقور (قوله فحينئذ يدل الخ) فيه أنه قد زيد الذنب على الخمس الفواسق المذكورة في الحديث وأجيز قتله وأجيب بان الذنب داخل في الكلب العقور (قوله به) أي بالعدد (قوله ولكن أفنى الخ) لما قال المصنف سابقا ان التنصيص باسم

فهم الانصار رضي الله عنهم عدم وجوب الاغتسال بالاكسال لعدم الماء اعلم أن الاستدلال بالنص على وجهين صحيح وفاسد فالصحيح ما مر من الاستدلال بالعبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء وما سواه من الاستدلال كالتنصيص باسم العلم والتخصيص بالوصف والتعليق بالشرط والتخصيص بالسبب ونحو ذلك فاسد عندنا وقال أبو بكر الدقاق ان التنصيص على الشيء باسمه العلم يوجب التخصيص وقطع الشركة بين المنصوص عليه وغيره في الحكم لانه لو لم يوجب ذلك لم يظهر للتخصيص فائدة ولا يجوز أن يكون شيء من كلام صاحب الشرع غير مفيد والمراد باسم العلم ما يدل على الذات ولا يكون دالا على الوصف واستدل بقوله عليه السلام الماء من الماء فالانصار فهموا التخصيص من ذلك حتى استدلو به على نفي وجوب الاغتسال بالاكسال لعدم الماء وهم كانوا أهل اللسان فساووا يكن ذلك موجبا للنفي لما صح الاستدلال منه به (وعندنا لا يقتضيه سواء كان مقرونا بالعدد أو لم يكن) لانه ان عني بالتخصيص ان هذا الحكم غير ثابت بالنص في غير المسمى فعندنا كذلك لان حكم النص في غيره لا يثبت به بل بعلة النص وان عني به أنه لا يثبت فيه لان النص مانع فهو باطل (لان النص لم يتناوله فكيف يوجب نفيًا أو إثباتًا) للعكم نيام يتناوله ولان النص مثبت موجب للاثبات

معناه الغسل من المني (فهم الانصار عدم وجوب الاغتسال بالاكسال لعدم الماء) وهو أخرج الذي كراخ الانزال وهم كانوا أهل اللسان فلو لم يدل على النفي عما عدا الماء فهموا ذلك (وعندنا لا يدل عليه) أي على النفي عما عداه ولا يلزم الكفر والكذب في قوله محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم لانه يلزم أن لا يكون غير محمد عليه السلام رسولا وذلك كفر وكذب (سواء كان مقرونا بالعدد أو لم يكن) فيه رد على من فرق بينهما وقال ان كان مقرونا بالعدد فهو قوله عليه السلام خمس من الفواسق يقتلن في الحل والحرم الحداة والفأرة والكلب العقور والحية والعقرب فحينئذ يدل على النفي عما عداه البتة والابطال فائدة العدد وعندنا وجه التخصيص به زيادة اهتمامه والاعتناء بشأنه ونحو ذلك ولكي أفنى المتأخرون بأنه في الروايات يدل على النفي عما عداه دون المخاطبات كما قال صاحب الهداية ان قوله في الكتاب جاز الوضوء من الجانب الآخر اشارة الى أنه يتجسس موضع الوقوع ومثل هذا في كتابه كثير وما يوجهه كلامهم من النفي عما عداه في بعض الاستدلالات فكل ذلك مؤول بتأويلات فتنبه له (لان النص لم يتناوله فكيف يوجب نفيًا أو إثباتًا) أي

لا يدل

العلم لا يدل على النفي عما عداه فتوهم أن هذه قاعدة عامة في الروايات الفقهية والمخاطبات

أي النصوص الشرعية قد دفعه الشارح بقوله ولكن أفنى المتأخرون بأنه في الروايات يدل على النفي الخ وقال أعظم العلماء رجه الله ونحن لا ندري الفرق بين الروايات وغيرها لانه ان سلم الدلالة على نفي ما عداه فيطردوا فلا يوجد أصلا بل الحق أن فهم النفي في الروايات بقرينة خارجية من الأصل أو السكوت في موضع البيان انتهى (قوله ان قوله في الكتاب الخ) قال صاحب الكتاب والغدير العظيم الذي لا يتحرك أحد طرفيه بتحرك طرفه الآخر اذا وقعت بحجة في أحد جانبيه جاز الوضوء من الجانب الآخر انتهى (قال لم يتناوله) أي غير المنصوص قبل ان كان المراد بعدم تناول النص للسكوت عدم كون المسكوت منطوقا فهو مسلم لكنه لا يفيد لان الخصم يقول نفي حكم المنطوق عن المسكوت بطريق مفهوم المخالفة وان كان المراد به عدم دلالة النص على المسكوت بوجه ما كما أشار إليه الشارح

بقوله أي لا يدل الخ فهو ممنوع فان الخصم يقول ان النص يدل على المسكوت بمفهوم المخالفة تأمل (قوله فكيف الخ) استفهام انكارى
 أي لا يوجب الحكم الخ (قوله من حيث النفي الخ) اعلم الى أن قول المصنف نفياً وأثباتاً تبعاً عن الحكم (قوله فلا يدل الخ) فيه
 أن الخصم القائل بمفهوم اللقب لا يسلمه بل يقول ان هذا الكلام يدل على النفي عماء (قوله وفائدة الخ) دفع دخل مقدر تقرر براهانه
 لولا الدلالة على النفي عماء فأي فائدة في التخصيص (قوله فيثبتون) أي (٣٦٩) بابتداء العلة (قوله عن استدلالهم)

أي عن استدلال القائلين
 بمفهوم اللقب (قوله ان
 الحديث) أي قوله عليه
 السلام الماء من الماء (قوله
 سواء كان باللام) كما قلتم
 أيها الخنفية (قوله أو
 بالنصب) كما قال القائلون
 بمفهوم اللقب (قوله فن
 أن قلتم) أي أيها الخنفية
 (قوله أأجاب الخ) أقول
 هذا الجواب بعد تسليم ان
 الحديث المذكور باق على
 حاله والا فالجواب الحق عن
 الاراد الوارد علينا أن
 الحديث المذكور منسوخ
 صريح به صحى السنة وروى
 أبو داود عن أبي بن كعب
 أن القنينة التي كانوا يفتنون
 أن الماء من الماء كانت
 رخصة رخصها رسول الله
 صلى الله عليه وسلم في بدء
 الاسلام ثم أحرر بالاعتسار
 بعد (قال عياض الخ) العيان
 بالكسر ديدن بجشم
 والطور بالفتح يك باراطوار
 جمع (قوله أي جمع الخ)
 لما كان الظاهر من قول
 المصنف (فيما يتعلق بعين
 الماء) أن يكون معنى
 الحديث كل اغتسال يتعلق
 بالمى فهو منحصراً في المنى
 وهذا كلام لا يفيد فقال

فكيف يوجب النفي في غيره وهو ضده ولانه لما يمكن الاثبات بعين النص في غير ما تناوله فلا ن لا يمكن
 النفي الذي هو ضده أولى ولو كان التخصيص موجبا نفي الحكم في غير المنصوص عليه كما زعم لكان
 التعليل للمنصوص باطلا لانه يكون ذلك قياسا في مقابلته النص وقد أجمع الفقهاء على جواز تعليل
 المنصوص لتعدية الحكم الى الفروع ويحكى عن البلخي أنه كان يقول هذا اذا لم يكن المنصوص عليه
 باسم العلم محصورا بعددنا كخبر الرابا فاما اذا كان محصورا بعدد ذلك يدل على نفي الحكم في غيره
 لان في اثبات الحكم في غيره باطل العدد المنصوص عليه باسم العلم وهذا لا يجوز واستدل بقوله عليه
 السلام خمس من الفواسق يقتلن في الحل والحرم بلا جزاء ويقول عليه السلام أحلت للميتان ودمان
 أما الميتان فالخوت والجراد والدمان الكبدة والطحال فان ذلك يدل على نفي الحكم فيما عدا المذكور
 والصحيح أن نفي التخصيص لا يدل على ذلك في شئ من المواضع وذ كر العدد لبيان أن الحكم بالنص
 ثابت في العدد المذكور فقط ونحن نقول ان الحكم في غير المذكور انما يثبت بعدالة النص لا بالنص
 فلا يوجب ذلك ابطال العدد المنصوص وقوله لو لم يوجب ذلك لم يظهر التخصيص فائدة قلنا هذا مجرد
 الدعوى وما لم يثبت بالدليل أن الفائدة مقصورة على نفي الحكم عن غيره لا يستقيم هذا الكلام ولا
 يتصور ذلك حتى يبلغ الجدل في سم الخياط ثم نقول معتبرين فيه فائدة أخرى وهي تعظيم المذكور وتفضيله
 على غيره كما في قوله تعالى فلا تظلموا فيمن أنفسمكم خص هذه الاربعة بالذ كر تفضيلا لها مع أن الظلم حرام
 في كل وقت أو نقول فائدة التخصيص أن يتأمل المستنبطون في علة النص فيثبتون الحكم به في غير
 المنصوص عليه لينالوا درجة الاستنباط وثوابه وهذا لا يحصل اذا ورد النص عاما (والاستدلال منهم
 بحرف الاستغراف وعندنا هو كذلك فيما يتعلق بعين الماء غير أن الماء يثبت مرة عيانا وطورا دلالة) أي
 الاستدلال من الانصار في قوله عليه السلام الماء من الماء بحرف الاستغراف وهو الالف واللام وعندنا
 الحكم متعلق بعين الماء أيضا غير أن الماء مرة يوجب عيانا بالانزال وطورا بوجد دلالة بالالتقاء لانه أقيم

لا يدل على المسكوت عنه أصلا فكيف يوجب الحكم من حيث النفي والاثبات فاذا قلت جاني زيد فقد
 سكنت عن عمرو فلا يدل على نفسه واثباته وفائدة التخصيص أن يتأمل المستنبطون فيه فيثبتون الحكم
 في غيره بالقياس وينالون درجة الاجتهاد ثم أجاب عن استدلالهم بفهم الانصار فقال (والاستدلال
 منهم بحرف الاستغراف) أي الاستدلال من الانصار على عدم وجوب الغسل بالاكسال انما كان
 بحرف الادم الذي هو الاستغراف عند عدم دلالة العهد فيكون المعنى ان جميع أفراد الغسل من المنى
 لا بواسطة أن التخصيص بالشئ يدل على النفي عماء ويرد علينا حينئذ أن الحديث قد دل على عدم
 وجوب الغسل بالاكسال سواء كان باللام أو بالنصب فن أن قلتم بوجوب الغسل بالاكسال فاجاب
 وقال (وعندنا هو كذلك فيما يتعلق بعين الماء غير أن الماء يثبت مرة عيانا وطورا دلالة) يعني أن عندنا
 الحصر أيضا بآيات في الغسل الذي يتعلق بالمنى أي جميع الغسل الذي يتعلق بالشهوة منحصراً في الماء
 فلا يضر خروج الغسل بالحيض والنفاس لان وجوبه لا يتعلق بالشهوة ولكن الماء على نوعين مرة يكون
 عيانا بان ينزل في نفس الامر في النوم أو البيضة بالوطأ وبغيره ومرة يكون دلالة بان يقام دليله وهو التقاء

الشارح رحمه الله أي جميع الخ اعلم الى ان المراد بقول المصنف بعين الماء بقضاء الشهوة فجميع الغسل الذي يتعلق بقضاء الشهوة
 منحصراً في الماء أي في المنى فلا رد أن الغسل يجب بانقطاع الحيض والنفاس فليس أن كل غسل منحصراً في الماء أي المنى فالخصر باطل
 لان هذا الغسل لا يتعلق بقضاء الشهوة والكلام في الغسل الذي يتعلق بقضاء الشهوة فالخصر تام (قوله بان يقام الخ) يكفي الاكسال

أي الذي ذكره الفرج في المنتخب ختان بالكسر خشنه وجأى بريدن قضيب واندام زن (قوله ونفسه) أي ذكره
 (قوله) أي بنزول الماء (قوله لقلته) ولفرط الشهوة فانه محل الاشتباه وزوال الحس (قوله فاقنا السبب) أي التفاء الختاني مقام
 السبب أي نزول الماء كما ألقنا السفر مقام المشقة في باب الرخصة (قال بوصف خاص) أي ببعض أفراد الموصوف احتزبه عن
 الوصف العام أي الذي لا يخلو الموصوف عنه فهو يحكم بها النديون الذين أسلموا فان هذا الوصف يعهم أجمعين وفيه إساءة
 إلى أن محل النزاع هو الوصف الخاص المخصص لا الوصف العام الذي لا يخلو الموصوف عنه فانه لا مفهوم له أصلاً فماتى التوضيح
 في الرد على الشافعية من أن الوصف قد يكون للثأ كيدولا يكون له مفهوم كأمس الدابر فليس في محله لان هذا الوصف خارج عن محل
 النزاع (قال حتى لم يجوز إلخ) ونحن نقول ان هذا تخصيص لمعوم منطوق قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء الآية فانه ينادى
 بأعلى نداء على أن نكاح الامة (٣٧٠) مع طول الحرمة ونكاح الامة الكتابية جائز ولا مريية في أن تخصيص العام
 المنطوق بمفهوم المخالفة غير

مقام الماء فان بصره يغيب عنه وعسى لا يعلم لقلة الماء أو لفرط الشبق لانه حال الاشتباه وزوال الحس
 عما سواه فأقيم السبب الدال عليه وهو الالتقاء مقامه عند تعذر الوقوف على حقيقة والخاص أن
 التخصيص بالشئ لا يدل على نفي ما عداه عندنا وحيث دل اعتمادنا الامر خارج لا من قبل التخصيص
 من ذلك قوله تعالى كذا انهم عن ربهم يومئذ نجيبون فاستدل أهل السنة بهذه الآية على اثبات
 الرؤية لا من حيث التخصيص بل لكونهم محجوبين عقوبة قلوبهم فيكون أهل الجنة بخلافهم
 والا لا يكون الحب في حق الكفار عقوبة لاستواء الفريقين في الحب حينئذ (والحكم اذا أضيف إلى
 مسمى بوصف خاص أو علق بشرط كان دليلاً على نفيه عند عدم الوصف أو الشرط عند الشافعي
 رحمه الله حتى لم يجوز نكاح الامة عند طول الحرمة ونكاح الامة الكتابية لفوات الشرط والوصف
 المذكورين في النص وحاصله

المعقول لان المنطوق أقوى
 فالحق عندنا أنه لا دلالة
 للمنطوق على المسكوت
 فالدليل الخارجى اذا كان
 يحكم فيه بحكم موافق أو
 مخالف للمنطوق يحكم هنالك
 بذلك الحكم والايبقى
 على أصله فان قلت انه لو لم
 يكن كل من الوصف أو
 الشرط دالاً على نفي الحكم
 عما عداه لكان ذكره عبثاً
 خالياً عن الفائدة قلت ان
 الشرط محكوم عليه بالحكم
 الشرطى فصار ركناً من
 الكلام وكذا الموصوف
 من حيث انه موصوف
 ركن من الكلام وذكر
 الركن من الضرورات
 فلا يقتضى فائدة أخرى
 فتأمل (قال نكاح الامة)
 مؤمنة كانت أو غيرها (قال

الختاني مقامه لانه سبب نزول الماء ونفسه تغيب عن بصره ولعله لم يشعر به لقلته فاقنا السبب مقام
 المسبب وأوجبنا الغسل عليه بمجرد الالتقاء احتياطاً (والحكم اذا أضيف إلى مسمى) هذا ابتداء وجه
 فان من الوجوه الفاسدة وهو يتضمن مفهوم الوصف والشرط يعنى أن الحكم اذا أسند إلى شئ موصوف
 (وصف خاص أو علق بشرط كان دليلاً على نفيه) أي كان كل من الوصف والتعليق دالاً على نفي الحكم
 (عند عدم الوصف أو الشرط عند الشافعي رحمه الله حتى لم يجوز نكاح الامة عند طول الحرمة ونكاح
 الامة الكتابية لفوات الشرط والوصف المذكورين في النص) وهو قوله تعالى ومن لم يستطع منكم
 طولا أن يكس المحصنات المؤمنات فما ملكت أيما نكح من فتيانكم المؤمنات أي من لم يستطع منكم
 زيادة وقدرة أن ينكح الحر المؤمنات لاجل زيادة مهرهن ونفقتهن في معاشهن فليستكن بمأوى من
 مملوكات أيما نكح أي أيما نكح أخوانكم اذا لا يجوز نكاح أمة أصلاً من إماءكم المؤمنات فآله تعالى
 قد نص على أنه ان لم يستطع الحر فليستكن أمة ثم قيد الامة بالمؤمنة فلو علمنا بالوصف والشرط جميعاً
 حكمنا أن طول الحر مانع للامة وان الامة الكتابية أيضاً لا يجوز نكاحها المؤمن مالم تصر مؤمنة
 وعندنا جاز نكاح الامة الكتابية والمؤمنة على طول الحرمة وعدمه جميعاً (وحاصله) أي حاصل

طول) أي القدرة (قال ونكاح الامة إلخ) سواء كان مع طول الحرمة أو بدون الطول وهذا معطوف على قوله ما
 نكاح الامة (قال لفوات الشرط والوصف إلخ) هذا انشر على ترتيب ألف الاول مرتبط بالاول والثاني بالثاني (قوله طولا إلخ) الطول
 بفتح الطاء الغنى والقدرة وأصله الزيادة والفضل وقوله تعالى أن ينكح إلخ في محل نصب بطولا والفئة الشابة ويسمى العبد في الامة
 فناء وان كانا كبيرين لانهم لا يوقران توقير الكبار كذا قبل (قوله زيادة) أي في المال (قوله اذا لا يجوز إلخ) يدل على أن المراد من قوله
 تعالى أيما نكح إيمان أخوانكم بهذا المضاف وليس المراد إيمان أنفسكم اذا لا يجوز نكاح أمته أصلاً فان المولى تحل له أمته بالنكاح
 (قوله من إماءكم إلخ) بيان المملوكات والاماء وفي منتهى الارب أمة كنزك وأصلش أمة بالتحريك باب الفتح ست أموات وإماء جمع
 (قوله بالوصف والشرط) أي بمفهوم الوصف ومفهوم الشرط (قوله مانع للامة) لفوات الشرط وهو عدم طول الحرمة (قوله لا يجوز
 نكاحها إلخ) لفوات الوصف وهو الإيمان (قوله جاز نكاح إلخ) وفائدة تفسيد الامة بالمؤمنة بيان الافضل ولعل فائدة الشرط هو

استحباب نكاح الامة عند وجود الشرط وهو عدم طول الحرة وكرهه عند عدم الشرط كذا قيل (قوله ما قاله الشافعي رحمه الله) من أن التشديد بالشرط والوصف يدل على نفي الحكم عما عداه (قوله في كونه) أي في كون الشرط (قوله راكبة) فان قلت ان راكبة ليست بصفة بل هو حال من الضمير في طالق قلت ان الحال وصف في (٢٧١) المعنى وليس المراد بالوصف ههنا

التعقيل التحويل بل المراد
أعم (قال عاملا في منع
الحكم الخ) أي عمل الشرط
في منع الحكم عن الثبوت
الى أن يتحقق الشرط وليس
عمله في منع السبب من
السببية فالسبب موجود
وان أنتفى الحكم بانتفاء
الشرط فليس عدم الحكم
حينئذ عدما أصليا كما
كان قبل التعليق فان عدم
الأصل عدم الشيء بانتفاء
سببه وههنا السبب موجود
بل عدم الحكم حينئذ
بعدم الشرط عدم شرعي
(قوله انما عمل في منع
الحكم) فانه لولا التعليق
لكان الحكم ثابتا في الحال
(قوله قد وجد) أي السبب
(قوله عليه) أي على الشرط
(قوله عدما شرعا) أي
ثابتا بطريق مفهوم
الخالفه (قوله بالجليل)
في المنتخب جعل بالفتح
رسن (قوله في ازاله ثقله)
أي النسي هو سبب السقوط
(قوله في ازاله سقوطه) أي
الذي هو حكم الثقل (قوله
العدم) بدل من الحكم أي
هذا العدم وهو عدم الحكم
بعدم الشرط وسيجي

أنه ألحق الوصف بالشرط واعتبر التعليق بالشرط عاملا في منع الحكم دون السبب حتى أبطل
تعليق الطلاق والعناق بالملك وجوز التكفير بالمال قبل الحنث اعلم أن التعليق بالشرط عند
الشافعي يوجب وجود الحكم عند وجود الشرط ويوجب عدم الحكم عند عدم الشرط لان
الوجوب يثبت باليجاب لولا الشرط فصار الشرط معدما فأوجب وجوده لولا الشرط فكان الشرط
مؤثرا للحكم لا مانعا للسبب بعد وجوده حسا بيانه أن قوله بعد أدت حره موجب عقفه في الحال
لولا قوله ان دخلت الدار فبالتعليق يتأخر زول العتق الى زمان الشرط ولا يمنع أصل السبب واذا
كان عمل في منع الحكم دون السبب كان المقتضى لوقوع الطلاق باثنا وانما امتنع الوقوع لوجود
التعليق فكان العدم مضافا الى التعليق وهو نظير التعليق الحسي فان تعليق القنديل بجعل من
السقف يمنع وصوله الى الارض ولا يعدم أصله ويوجب وجوده في الهواء وبقيته عن الارض وهذا
لان السبب قد وجد حسا فلا يعقل اعدامه بخلاف الحكم فان ثبوته عرف بالشرع جهازا ان يتعلق
بالمانع الحكمي وهو الشرط وعلى هذا الاصل لم يجوز تعليق الطلاق والعناق بالملك لانه لما ثبت أن
تأثير الشرط في تأخير الحكم الى زمان وجوده بعد تقرر السبب والسبب لا يتحقق بدون الملك فيشترط قيام
الملك في المحل عند التعليق ليتقرر السبب ولم يجوز نكاح الامة لمن قدر على نكاح الحرة لان المحل متعلق
بشرط عدم طول الحرة بالنص فيوجب نفي المحل عند وجود طول الحرة كما يوجب اثباته عند
عدم طول الحرة هذا هو المفهوم من الكلام فان من يقول لغيره ان دخل عدي الدار فاعتقه يفهم منه
ولا تعتقه ان لم يدخل الدار والعمل بالنصوص واجب منظومها ومفهومها وجوز التكفير بالمال
بعد اليقين قبل الحنث لان السبب هو اليمين ولهذا اتضاف الكفارة اليها والاضافة تدل على السببية

ما قاله الشافعي رحمه الله شيان الاول (أنه ألحق الوصف بالشرط) في كونه موجبا للحكم عند وجوده وغير
موجب عند عدمه ألا ترى أن من قال لا امرأته أنت طالق راكبة فكأنه قال أنت طالق ان كنت
راكبة فكأن الطلاق يتوقف على الركوب في صورة الشرط فكذا في صورة الوصف (و) الثاني أنه
(اعتبر التعليق بالشرط عاملا في منع الحكم دون السبب) ففي قوله ان دخلت الدار فانت طالق السبب هو
أنت طالق والحكم هو وقوع الطلاق والتعليق بالشرط أعنى دخول الدار انما عمل في منع الحكم دون
السبب فانه قد وجد حسا ولا مرد له فلا يعاق عليه الا وقوع الطلاق فيكون عدم الحكم لاجل عدم
الشرط عدما شرعا لا عدما أصليا على ما قلنا فينتفي الحكم بانتفاء الشرط ضرورة ويكون هذا
التعليق نظير التعليق الحسي كتعليق القنديل بالجليل فانه لا يؤثر في ازاله ثقله وانما يؤثر في ازاله سقوطه
وتصح تعدية هذا الحكم العدم الى غيره ونحن نخالفه في جميع هذا (حتى أبطل تعليق الطلاق والعناق
بالملك) تفريع لما ذهب اليه الشافعي رحمه الله أي اذا قال لاجنبيه ان نكحتك فانت طالق أو ان
ملكك فانت حرة يبطل هذا الكلام عنده لانه قد وجد السبب وهو قوله أنت طالق وأنت حرة ولم يتصل
ولم يصادف المحل فيلغو فصار كما اذا قال لاجنبيه ان دخلت الدار فانت طالق وهو باطل بالاتفاق (وجوز
التكفير بالمال قبل الحنث) تفريع آخر له أي اذا حلف والله لا أفعل كذا ولم يحث بعد وكفر بالمال يصح

تفصيل التعدية فانتظره (قوله ونحن نخالفه الخ) كما سيجي بيان مذهبا (قال حتى أبطل) أي الشافعي رحمه الله (قال بالملك) أي
تعليق الطلاق بملك النكاح وتعليق العناق بملك اليمين (قوله ولم يصادف المحل) لان المخاطبة غير منكوبة وغير مملوكة (قوله فيلغو) فان
نكح ذلك القائل تلك الاجنبية لا تطلق وكذا لو اشترى تلك المرأة المخاطبة لا تكون حرة (قوله وهو باطل) فلو تزوج تلك الاجنبية ووجد
الشرط أي دخول الدار لا يقع الطلاق (قال التكفير بالمال) من عتق رقبة أو اطعم عشرة مساكين أو كسوتهم (قوله) أي الشافعي

(وهو ويعبأ بها) أي بالعمارة فلا تعد (٢٧٣) بعد الحنث (قوله والحنث شرط لها) أي للكفارة ولما كان يرزقها أن أراد هذا المثال

لا يناسب هذا المقام فإن الكلام في الشرط النحوي وهو مدخول أدوات الشرط بأنه يمنع سببية الجزاء عندنا والحكم عند الشافعي رحمه الله وفي هذه المسألة ليس الشرط نحوياً بل الشارع اعتبر الحنث شرطاً للكفارة فصار شرطاً شرعياً فدفعه الشارع رحمه الله بقوله والتعليق بالشرط مقدر الخ ثم لا يذهب عليك ما في هذا التقدير من التعسف فالأولى أن يقال في جواب الإيراد أنه إنما جيء بهذا المثال لمساواة الشرط النحوي (قوله يصبح الحكم الخ) فيتأدى الواجب أي الكفارة إذا أدى بعد وجود السبب للوجوب أي اليقين وأن لم يوجد سبب وجوب الاداء أي الحنث (قوله اليقين سبب للبر الخ) فإنها وضعت للأفضاء إلى البر لا للأفضاء إلى الكفارة فلا تكون سبباً للكفارة مفوضية إليها واعتراض عليه بأنه لم لا يجوز أن يكون اليقين التي هي سبب للبر انقلبت سبباً للكفارة وأجيب عنه بأن الأصل الملازمة بين السبب والمسبب ولا ملازمة بين اليقين والكفارة (قوله لها) أي الكفارة فكيف يجوز الكفارة قبل السبب أي الحنث (قوله

وأما الحنث فشرط وجوب الاداء ولا يلزم أن يجهل البدني في الكفارة لا يجوز على قوله لأن تأخير التعليق بالشرط في تأخير وجوب الاداء والمالي لا يحتمل الفصل بين وجوبه ووجوب أدائه لأن الواجب قبل الاداء مال معلوم كما في حقوق العباد فإن الثمن يجب في ذمة المشتري بمجرد البيع ولا يجب الاداء ما لم يطالب وكذلك في الديون المؤجلة يجب المال ولا يجب الاداء فالوجود هنا شيئاً من المال والفعل في المال وأحدهما ينفك عن الآخر وأما البدني فلا يحتمل الفصل بين وجوبه ووجوب أدائه لأن الواجب فعل يتأدى به وهو عرض لا بقاءه والوجوب يقتضي وجود شيء ولا وجود للفعل قبل الاداء وإنما يتصور وجوده عند الاداء فلا يتحقق انفصاله عن الاداء فلما تأخر وجوب الاداء إلى ما بعد الحنث تأخر تقرير السبب ونفس الوجوب أيضاً ضرورة فلو كفر قبل الحنث يكون تكفيراً قبل تقرير السبب وقبل نفس الوجوب وأنه لا يجوز ونظيره من حقوق العباد الشراء مع الاستحجار فإن بشراء العين يثبت الملاك به ويتم السبب قبل فعل التسليم والاستحجار لا يثبت المالك في المنفعة قبل الاستيفاء لأنها لا تبقى وقتين ولا يتصور تسليمها بعد وجودها بل يقتضي التسليم بالوجود فاعتماد سير موكلة بالعقد عند الاستيفاء فكذا في حقوق الله تعالى يفصل بين المالي والبدني من هذا الوجه وجوز تجهيل النذر المعلق بأن قال إن فعلت كذا فعلى درهم لو وجد السبب وإن تأخر الشرط وإذا ثبت أن التعليق بالشرط يوجب الوجود عند وجوده والعدم عند عدمه والوصف ملحق بالشرط عنده أي جار مجرى الشرط لأن الحكم لا يثبت بالنقص بعد وجود المسمى ما لم يوجد الوصف ولولا ذلك لوصف لكان الحكم ثابتاً قبل وجوده وهو أمانة الشرط فإن قوله أنت طالق إن دخلت الدار ليس بموجب وقوع الطلاق ما لم تدخل ويدون هذا الشرط كان موجباً للطلاق قبل الدخول ألا ترى أنه لو قال لها إن دخلت الدار راكبة فانت طالق كان الركوب شرطاً وإن كان مذكوراً على سبيل الوصف لها معني فيوجد الحكم عند وجوده بمنظومه ويعدم عند عدمه بمفهومه وقد أباح الله تعالى نكاح الامة مقيداً بصفة الايمان فوجب أن لا يجوز بدون هذه الصفة فلا يجوز نكاح الامة الكتابية قال الشافعي وهذا بخلاف العلة فإن الحكم يثبت ابتداء بوجود العلة فلا يكون عدم الحكم قبل وجود العلة مضافاً إلى العلة باعتبار أنها تثبت الحكم قبل وجودها بل بعدم الوجود الأصلي فاما الوصف فغير للحكم بعد وجوده فكان مانعاً من ثبوت الحكم قبل وجوده كما كان مثبتاً بوجود الحكم عند وجوده كالشرط ألا ترى أن الشرط دخل على ما هو موجب لولا الشرط ولولا الوصف لكان الحكم ثابتاً بطلق الاسم فصار الوصف للاعتراض كالشرط وأما العلة فلا ابتداء لا يجب للاعتراض على ما ينص صارت بمنزلة اسم العلم فعلى بها الوجود ولم توجب العدم عند عدمها وقال لما ثبت حرمة الربيبة بسبب الدخول بأمرأة مقيدة بوصف هو أن تكون من نسائنا بقوله تعالى وربائكم إلا في حجوركم من نسائكم إلا في دخلتم بهن أو جب ذلك نفي الحرمة عند عدم ذلك الوصف فلا تخوم بنت الزاني عليه واستدل لاثبات مذهبه بقوله عليه السلام في خمس من الابل السائمة شاة فإن ذلك أوجب نفي الزكاة في غير السائمة كائنه قال ولازكاة في غير السائمة عنده ويعبأ بها بعد الحنث لأنه قد وجد السبب وهو اليقين إذ عنده اليقين سبب للكفارة والحنث شرط لها والتعليق بالشرط مقدر فكانت قال الخالف أن حنث فعلي كفارة يمين فاذا وجد السبب يصبح الحكم مرناباً عليه وعندنا اليقين سبب للبر وإنما ينفك سبب الكفارة بعد الحنث فكان الحنث سبباً لها وما عاقد بالمال لأن نفس الوجوب ينفك عن وجوب الاداء فيه على زعمه كالثمن المؤجل يثبت بنفس وجوبه بمجرد الذمة ولا يثبت وجوب الاداء الا عند حلول الاجل ففي الكفارة المالية أيضاً يمكن أن يثبت نفس

ينفك الخ) قبل أنه لا معنى لوجوب المال فإن الأحكام إنما تتعلق بالأفعال لا بالأعيان فتدبر ثم اعلم أنه قد مر بيان نفس الوجوب الوجوب ووجوب الاداء (قوله فيه) أي في المال (قوله على زعمه) أي على زعم الشافعي رحمه الله (قوله كالثمن المؤجل يثبت) أي عند البيع

نفس وجوبه الخ ومصوره ان يبسج ويؤجل ثمنه الى شهر مثلاً (قوله بخلاف البدني) وهو صوم ثلاثة ايام في كفارة العين مثلاً فإنه لا يصح تقديمه على الخنث عند الشافعي رحمه الله فان نفس الوجوب أي في البدني لا ينقل عنه وجوب الاداء فان الوجوب في البدني اما عين وجوب الاداء وهما متلازمان وأنت لا يذهب عليك ان المسافر وجب عليه صوم شهر رمضان بسبب شهود الشهر وليس عليه وجوب الاداء فتحقق الانتكالك في البدني أيضاً (قوله فيكونان) أي نفس الوجوب في البدني وجوب الاداء (قوله انما قصد الخ) فان المقصود حصول ما ينفع به العبد أو يدفع به الخسران وذلك يكون بالمال (قوله فالمقصود هو الاداء) لان المال في نفسه ليس بعبادة انما العبادة فعل بفعله العبد على خلاف هوى النفس طلبا لرضوان الله تعالى باذنه (٣٧٣) (قوله فيكون) أي المالى (قوله لا ينقل الخ)

ووجوب اداء الكفارة بالخنث

فلا يصح اداء آية كفارة

كانت قبل الخنث (قال

لا ينقد سببا) فالشرط

معدم للسببية أصالة وقصدا

وأما في منع الحكم فأثره

بالنسب واعتراض عليه

بان التدبير تعليق العتق

بالموت ولو كان التعليق

مانعا من انعقاد السبب

فلا يوجد سبب العتق

فيجوز بيعه والامر ليس

كذلك وأجيب بان عدم

جواز بيعه انما هو للاحتياط

باعتبار رعاية حق العبد

فانه صار بحسب الظاهر

مستحق الحرية على أنهم

قد قالوا انه يجوز بيعه

بقضاء القاضي (قوله فحين

يوجد دخول الدار) أي

الذي هو الشرط (قال

لا يوجد الابركته) لان

الاجاب يقوم بالركن وهو

أن يكون صادرا من أهله

(قال ولا يثبت) أي الركن

أو الاجاب الا في محله ولذا

يكون بيع الحر باطلا لعدم

المحل وان وجد الاجاب فان

اذ لو لا ذلك لو حبت الزكاة في العوامل بقوله عليه السلام في خمس من الابل شاة وقد اتفقنا على أن الزكاة لا تجب في غير السائمة (وعندنا المعلق بالشرط لا ينقد سببا لان الاجاب لا يوجد الا بركته ولا يثبت الا في محله وههنا الشرط حال بينه وبين المحل فبقى غير مضاف اليه وبدون الاتصال بالمحل لا ينقد سببا) اعلم أن المعلق بالشرط لا ينقد سببا عندنا وأثر الشرط في منع العلة من الانعقاد ولا أثر له في اعدام الحكم عند عدم الشرط فهو باق على ما كان قبل التعليق بعدم الاصل وهذا لان صحة الاجاب باعتبار صدور ركن التصرف من أهله في محله ثم المنصرف اذا لم يكن أهلا بأن كان صبياً أو مجنوناً أو كان أهلاً سكن اللفظ أضيف الى غير محله بأن كان بهيمة أو مينة لا يصير سببا فكذا اذا وجدت الاهلية والمحلية الا أنه وجد الحائل بين اللفظ والمحل بد كر الشرط لا يصير سببا وهذا لان التعليق بالشرط منع وصوله الى المحل بالاتفاق لانه تعلق بالدخول فلا يصل اليه قبل وجوده كالقنديل المعلق بجبل لا يصير واصلا الى الارض لاستحالة كينونة كائناً في مكانين في زمان واحد واذا لم يصل الى محله لم يصير علة بل يعرض أن يصير علة بالوصول اليه عند وجود الشرط وهذا كفعل النجر لما توقف على الاهلية والمحلية واتصال التصرف بالمحل فنام متصل بفعل التجار بالمحل وهو الخشب لم ينقد الفعل تجرا وكالرجي فان نفسه ليس يقتل ولكنه يعرض أن يصير قتلا اذا اتصل بالمحل فاذا كان علة مجن منع وصوله الى المحل ولا يقال بأن المجن مانع من القتل ولكن لما كان يعرض أن يصير قتلا اذا وصل الى محله عند عدم المجن فكذا ههنا مانع الاتصال بالمحل يمنع انعقاده علة واذا كان الشرط مانعا من الانعقاد كان عدم الحكم لعدم العلة لا يمنع الشرط الحكم بعد العلة وعند وجود الشرط توجد العلة والحكم وبهذين أن التعليق ليس بمعنى التأجيل لان الشرط يحول بين صورة العلة ومحله فلا يصير معه علة كقوله أنت

الوجوب بالحلف ووجوب الاداء يكون بعد حنثه بخلاف البدني فان نفس الوجوب لا ينقل عنه وجوب الاداء فيكونان معا بعد الخنث ونحن نقول هذا الفرق ساقط لان ذات المال انما قصد في حقوق العباد وأما في حقوق الله تعالى فالمقصود هو الاداء فيكون كالبدني لا ينقل فيه نفس الوجوب عن وجوب الاداء (وعندنا المعلق بالشرط لا ينقد سببا) حقيقة وان انعقد صورة فاذا قال ان دخلت الدار فأنت طالق فكأنه لم يتكلم بقوله أنت طالق قبل دخول الدار فحين يوجد دخول الدار يوجد التكلم بقوله أنت طالق (لان الاجاب لا يوجد الا بركته ولا يثبت الا في محله) وههنا وان وجد الركن وهو أنت طالق لكن لم يوجد المحل (لان الشرط حال بينه وبين المحل فبقى غير مضاف اليه) أي غير متصل بالمحل (وبدون الاتصال بالمحل لا ينقد سببا) فاذا كان كذلك انعكس حال التفرعات

(٣٥ - كشف الاسرار اول) محل البيع الماد المتقوم والحر ليس بمال فتأمل (قال بيذه) أي بين الاجاب (قوله أي غير متصل الخ) لما كان يتوهم ان كلام المصنف غير منتظم فان الواجب عليه أن يقول فيبيق غير مضاف اليه أي الى المحل وبدون الاضافة الى المحل لا ينقد سببا أو يقول فيبيق غير متصل بالمحل وبدون الاتصال بالمحل لا ينقد سببا دفعه الشارح بقوله أي غير متصل الخ وحاصله أن المراد بالاضافة في كلام المصنف الاتصال لا النسبة فانظم الكلام ثم اعلم أن المراد بالاتصال كون الاجاب مفضيا الى ثبوت أثره في المحل والشرط مانع من هذا الافضاء (قال لا ينقد سببا) فان قلت اذا لم يتصل بالمحل فينبغي أن يلغو ويطل قلت ان وصوله الى المحل مرجو بان يوجد الشرط وينحل التعليق فلهذا جعله كلاما صحيحا لا باطلا (قوله فاذا كان كذلك الخ) أي اذا لم ينقد سبب

سبب في التعليق بالشرط (قوله لا يبعد) أي وقت التعليق (قوله فاذا وجد النكاح والملك) أي اللذان هما الشرطان
 (قوله فلا يصح التقديم الخ) أي لا يصح أداء الواجب قبل مبيعه فلا يصح تقديم الكفارة بالمال على الخنث فإن الخنث سببها فانه من
 الباطل (قوله لا يبعد الى غيره) أي (٣٧٤) بالقياس وعند الشافعي يبعد الى غيره وتفصيل هذا التعدي سيجي

في البحث الثالث الآتي من
 الوجوه الفاسدة (قوله
 وهذا) أي كون عدم
 الحكم بعدم الشرط عدما
 شرعيا عنده وعدمه أصليا
 عندها هو ثمرة الخلاف بيننا
 وبين الشافعي والافلاخلاف
 لان الكل منا ومنهم
 متفقون على وجود
 المشروط بوجود الشرط
 وعلى أن المعلق بالشرط
 معدوم قبل وجود الشرط
 قلوا قال أنت طالق ان
 دخلت الدار لا يقع الطلاق
 في الحال قبل الدخول
 ولو طلق قبل الدخول طلاقا
 آخر يقع بالاتفاق لوجود
 المحل (قوله في التعليقات)
 أي في التي تقبل التعليق
 بالشرط والخطر كالطلاق
 والعناق (قوله لانها) أي
 التعليقات (قوله التعليق
 بكاله) أي التعليق الكامل
 وهو تعليق السبب والحكم
 جميعا (قوله من قبيل
 الاثبات) فانه يثبت الملك
 (قوله اذبه) أي بالتعليق
 والخطر والشرط يصير
 البيع قارا وهو حرام
 (قوله يكون مانعا للحكم
 فقط) فان القياس أن

من لم يتصل بقوله حرم فصار عدم الحكم عند عدم الشرط بناء على العدم الأصلي كما كان قبل التعليق
 أما التأجيل فلا يمنع وصول السبب بالمحل لان سبب الوجوب العقد ومحل الدين الذمة والتأجيل
 لا يمنع ثبوت الدين في الذمة ولا ثبوت الملك في المبيع وانما يؤخر المطالبة ولذلك لا يمنع التأجيل وانه
 لا يشبه تعليق القنديل لان القنديل كان موجودا بذاته قبل التعليق فعرقنا أن عمل التعليق لم يكن
 لا بتداه وبوجوده بل لنقله عن مكان الى مكان فلذلك أوجب تقريره مكان وشغل آخر وهنا قبل
 التعليق ما كان الحكم موجودا فكان تأثير التعليق في تأخير السببية للحكم الى وجود الشرط وانه ليس
 كاشتراط الخيار في البيع لان الخيار ثم دخل على الحكم دون السبب حقيقة وحكما أما الحقيقة
 فلا نبيع لا يمحتمل الخطر لانه من الاثبات والاثباتات لا تحتمل التعليق بالخطر لان تعليق التمليك
 بالخطر قار وهو حرام وفي تعليق البيع بالشرط خطر لانه لا يدري أي يكون أم لا فكان القياس أن
 لا يجوز البيع مع شرط الخيار وانما يجوزناه بمجرد خباب بخلاف القياس نظر المن لا خبره في
 المعاملات كي لا يغبى فلو دخل على السبب لتعلق حكمه لا محالة ولو دخل على الحكم لنزل سببه والسبب
 محتمل للفسخ فيصير التساؤل به بأن يصير غير لازم بأدنى الخطرين فكان أولى فاما الطلاق والعناق من
 الاسقاطات فيحتمل الخطر والتعليق فوجب القول بكال التعليق فيه وهو أن يكون داخلا على السبب
 اذ لو دخل على الحكم لكان السبب نازلا فكان تعليقه من وجهه دون وجهه والأصل في كل ثابت كماله
 وأما الحكم فلا نمن حلف أن لا يبيع فباع بشرط الخيار يحتمل ولو لانه سبب لما حلت ولو حلف
 أن لا يطلق امرأته فعلق طلاقها بالشرط لا يحتمل ما لم يوجد الشرط واذا وجد الشرط وبطلت العلقه
 صار ذلك المفقود عمله كأنه ابتداء الآن وقوله ان السبب موجودا فلا يعقل اعدامه قلنا لا يعلق
 المحسوس وانما تعلق السببية وهو امر شرعي فان قلت لو لم يبق سببا لم يبق تعليقا قلت لو بقي سببا لكان
 ابقاءا فلم يكن عينا والمعلق بالشرط عين واليمين عين الايقاع عند وجود الشرط ولهذا ينتقض اليمين اذا
 صار ابقاءا عند وجود الشرط ولهذا يجوزنا تعليق الطلاق والعناق بالملك لان المعلق قبل وجود الشرط
 يمين ومحل اليمين ذمة الخالف والخالف أهل اذ الكلام فيه وانما يصير طلاقا وعناقا عند الشرط فاعتبر

فيصير تعليق الطلاق والعناق بالملك فيما اذا قال ان نكحتك فانت طالق أو ان ملكتك فانت حر لانه لم
 يوجد قوله أنت طالق وأنت حر حتى يحتاج الى المحل فاذا وجد النكاح والملك فينشذ يكون محلا لو ردد
 قوله أنت طالق وأنت حر فلا بأس به لو وقع في محله وبطل التكفير بالمال قبل الخنث لان اليمين لا ينقصد
 الا بالركيف يكون سببا للحنث فلا يصح التقديم على السبب وصح أن عدم الحكم عندنا ليس لعدم الشرط
 بل لعدم السبب فلا يكون عدما شرعيا بل عدما أصليا لا يبعد الى غيره وهذا هو ثمرة الخلاف بيننا وبينه
 والافلاخافي أن قبل دخول الدار في قوله أنت طالق ان دخلت الدار لو طلق بطلاق آخر يقع بالاتفاق
 بيننا وبينه فتقرر أن الشرط في التعليقات يدخل في السبب والحكم جميعا لانهم من قبيل الاسقاطات
 فتقبل التعليق بكاله بخلاف البيع فانه من قبيل الاثبات ولا يقبل التعليق اذبه يصير قارا فاذا دخل
 عليه خيار الشرط يكون مانعا للحكم فقط دون السبب ليسل أثر الشرط حتى الامكان وقد يقرر

لا يجوز البيع في خيار الشرط كما لا يجوز بشرط آخر الا ان الشرع جوز ذلك ضرورة دفع الغبن فيتنقذ بقدر الاختلاف
 الضرورة وهي تندفع بجعل الشرط مانعا للحكم البيع وهو الملك دون السبب وهو البيع لثلا ببلغوا الشرط وبطل الخطر مع حصول المقصود
 وهو دفع الغبن فانه يمكن لصاحب الخيار فسخ البيع (قوله دون السبب) ولذا اذا حلف لا يبيع فباع بشرط الخيار يحتمل لان شرط الخيار ليس
 بمانع للسبب فيتحقق البيع (قوله وقد يقرر الخ) المقرر صاحب التلويح

المالك حينئذ ولم يجوز تعجيل النذر المعلق بالشرط لانه لا يصير سببا ما لم يصف الى ذمة قابلة للحكم والشرط يمنع الوصول الى الذمة فلا يكون سببا ولم يجوز التكفير قبل الحث لعدم السبب لان أدنى درجات السبب أن يكون طريقا الى الحكم واليمين مانعة من الحث الذي تعلق وجوب الكفارة به لانها تعقد للبر والبر ضد الحث ويفوت بالحث وفي الحث نقض اليمين ويستحيل أن يقال ان هذا الشيء سبب الحكم لا يثبت ذلك الحكم الا بعد انتفاؤه فعرفنا انها معرض أن تصير سببا عند وجود الشرط لأن تكون سببا في الحال وهذا بخلاف الاضافة فان قوله أنت طالق غدا أو أنت حر غدا سبب لانه وضع لوقوع الطلاق أو العتاق وذكر الغد لتعيين زمان الوقوع للانع من الوقوع فكان الحكم واجب الوجود به والزمان من لوازم الوقوع فلا ينافي السببية بخلاف التعليق فانه للنع من الوقوع وكذا اليمين واستحال أن يكون مانع الشيء سببا وطريقا اليه فكان مانعا من السببية ولهذا لو نذر أن تصدق يوم الخميس فتصدق قبله جاز لوجود السبب بخلاف ما اذا علق على مأمور وفرق بين المأمور والمأمور ساقط لان الواجب لله تعالى على العبد فعل هو عبادة والعبادة فعل يأتي به العبد على سبيل التعظيم لله تعالى بخلاف هوى النفس فاما المال أو منافع البدن فآلة يتأدى الواجب بها فالمال ما يكون محل فعل العبد المال والبدن ما يكون محل فعله بدنه فاما الواجب في الحالين ففعل واجب في الذمة بإيجاب الله تعالى بخلاف حقوق العباد فان الواجب للعبد مال لا فعل لان المقصود ما ينتفع به العبد لطلب نفع أو دفع ضرر وذلك بالمال دون الفعل ولهذا اذا كفر بجنس حقه فاستوفى تم الاستيفاء وان لم يوجد في المدينون فعل هو أداء فان قلت الزكاة حق الله وتتأدى بالنائب بلا فعل الاداء عن عليه قلت الانابة فعل منه وجعل أداء النائب كادائه بنفسه باعتبار الانابة وجوزنا نكاح الامه لمن له طول الحرة لان الله تعالى أباح نكاح الامه الحرة حال عدم الطول وما حرم حال وجوده لان التعليق بالشرط لا يوجب نفي الحكم قبله فيثبت الحل قبل وجود هذا الشرط بالآيات المطلقة فان قلت من للشرط هنا والشرط ما ينتفي الحكم عند انتفائه فيلزم أن يكون الحكم المعلق منفيًا عند انتفاؤه المعلق عليه كالوضع لما كان شرط صحة الصلاة تنتفي الصحة عند انتفائه قلت الشرط عبارة عن العلامة قال الله تعالى فقد جاء أشراطها أي علاماتها واذا كان الشرط عبارة عن العلامة فيلزم من ثبوتها ثبوت الحكم ولا يلزم من عدمها عدم الحكم والدليل عليه قوله تعالى فاذا أحصن فان آتين بغاحشة الآية ولا خلاف أن الحد يلزمها جرائع الفاحشة وان لم تحصن وقال فكانت بوههم ان علمت فيهم خيرا وحكم الكتاب لا ينتفي قبل هذا الشرط وقال ولا تكرهوا فتيانكم على البغاء ان أردن تحصنا ولا يحل الا كراهة عند عدم ارادة التحصن أيضا وقال وان كنتم على سفر ولم تجدوا كتابا فراهان مقبوضة والرهن جائز عند عدم هذا الشرط وتخريج مسألة التخيير سيأتي في تقسيم السبب ان شاء الله تعالى ولانه لو قال لاهر أنه ان دخلت الدار فأنت طالق ثلاثا ثم نجز الثلاث يصح ولو كان عدم الشرط يوجب عدم المشروط لما صح وقول صاحب المحصول المتجزع عند ناغير المعلق حتى يبي المعلق موقوفا على دخول الدار فاذا تزوجت زوج آخر وعادت اليه ودخلت الدار وقع المعلق مشكلا لان مملوك الزوج الطلقات الثلاث حسب ما صار منجزة لا تبقى معلقة وقوله الوصف ملحق بالشرط فيوجب العدم عند العدم قلنا اذا ثبت أن الشرط لا يوجب العدم

الاختلاف بيننا وبينه بعنوان آخر وهو أن الشافعي رحمه الله يقول ان الكلام هو الجزاء والشرط قيد له فكانه قال أنت طالق في وقت دخولك الدار فهذا القيد يفيد حصر الطلاق فيه وهو مذهب أهل العربية وأبو حنيفة رحمه الله يقول ان الشرط والجزاء كلاهما بمنزلة كلام واحد يدل على وقوع الطلاق حين الشرط وسأكت عن سائر التقادير فلا يدل على الحصر وهو مذهب أهل العقول ولم

(قوله قيد له) أي بمنزلة
الظرف أو الحال (قوله
يفيد حصر الخ) فالقيد
مخصص فيلزم نفي الحكم
عند عدم هذا القيد
أي الشرط (قوله وهو مذهب
أهل العربية) قيل ان
هذه النسبة افتراء فان
أهل العربية قالوا ان
الحكم بين الشرط والجزاء
فالمجموع كلام وليس أحد
من طرفيه كلاما ولم يقولوا
ان الكلام هو الجزاء والشرط
قيد بل انما قاله صاحب
المفتاح (قوله وسأكت الخ)
أقول للخصم أن يقول انا
سلمنا ان الحكم بين الشرط
والجزاء فالمجموع كلام
مفيد لحكم تعليق بالمنطوق
لكن لان سلم انه سأكت عن
سائر التقادير بل هو عين
النزاع فانا نقول انه يدل
على نفي الحكم عند عدم
الشرط بطريق مفهوم
المخالفة (قوله وهو) أي
الحكم بين الشرط والجزاء

عند العدم فالمحقق به أولى أن لا يوجب العدم عند العدم على أن أقصى درجات الوصف إذا كان مؤثرا أن يكون علة للحكم ولا خلاف أن العلة لا توجب نفي الحكم عند عدمها لجواز أن يثبت الحكم بعلة شتى فلا يلزم من عدم العلة المعينة عدم الحكم ولودل عدم العلة على عدم الحكم في صورة انعدام لأمر خارجي بأن تكون العلة متخذة كقول محمد في ولد الغصب لم يضمن لأنه لم يغصب أما عدم العلة من حيث هي هي فلا يدل على عدم الحكم ولهذا جوزنا نكاح الأمة الكتابية لأن قوله تعالى من فتياتكم المؤمنات لا يقتضي الحرمة عند عدم صفة الإيمان لما بينا وهو قوله تعالى وبنات خالكم وبنات خالاتكم اللاتي هاجرن معكم فإن التقييد بهذا الوصف لا يوجب نفي الحل في اللاتي لم يهاجرن معه بالاتفاق وإنما لم نجب الزكاة في العوامل باعتبار نص آخر وهو قوله عليه السلام لا زكاة في العوامل والحوامل لا باعتبار ما ذكر وقوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن لما أعلينا فإن كون الربيبة في حجر زوج الام ليس بشرط للحرمة ولو كان التقييد بالوصف يوجب العدم عند العدم لما وجبت الحرمة بدون الحجر وعلى هذا قال زفر بن زفر فبين له أمة ولدت ثلاثة أولاد في بطون مختلفة فقال المولى الأكبر مني يثبت نسب الآخرين منه لأن التخصيص بالأكثر لا يوجب نفي نسب الآخرين وقد ظهر بثبوت نسب الأكبر منه أنها كانت أم ولده من ذلك الوقت وأم الولد فراس لمولاه يثبت نسب ولدها منه بلا دعوة وعندنا لا يثبت نسب الآخرين منه لا باعتبار التقييد بوصف الأكبر فانه لو أشار إلى الأكبر وقال هذا ابني لا يثبت نسب الآخرين منه أيضا وقد بينا أن التخصيص بالاسم لا يوجب نفي الحكم في غير المسمى بذلك الاسم ولكن انما لا يثبت نسبهم منه لأن التخصيص بوصف سكوت عما وراءه غير أن السكوت في موضع الحاجة إلى البيان بيان أن حكم المسكوت عنه بخلاف المطوق به لأنه لو لم يكن كذلك لما حل السكوت عن بيانهم مع وقوع الحاجة إليه وفي غير موضع الحاجة إلى البيان لا يكون بياننا فهنا سكوت المولى عن البيان بعد تحقق الحاجة إليه لأنه يعترض على المولى دعوة النسب فيما هو محمول من مائه لصالحه قبل الدعوة يثبت النسب منه لأنهم ولدوا على فراشه على سبيل الاحتمال حتى يملك نفقه وانما يصير مقطوعا به على وجه لا يملك نفقه بالدعوة نصا فكان ذلك فرضا عليه فكانت الحاجة ماسة إلى البيان فكان سكوتهم عن دعوة نسب الآخرين عند لزوم البيان لو كان النسب ثابتا نفيها إلا الأمر على الصلاح حتى لا يصير نارا كالغرض لا لتخصيص الأكبر بالدعوة وعلى هذا قال أبو حنيفة رحمه الله إذا قال شهود الوارث لا نعلم له وارثا غيره في أرض كذا تقبل الشهادة لأن هذه الزيادة نفي لا تقتضي علمهم بوارث آخر في غير ذلك الموضع فكانت سكوتهم عن هذه الزيادة وقالوا لا نعلم له وارثا آخر غيره وعندنا لا تقبل هذه الشهادة لأن النفي في أرض كذا اثبات في غيره ولكن لتكن التهمة لأنه يوهم أنهم يعلمون له وارثا آخر في غير ذلك الموضع والشهادة ترد بالنهم والاحكام لا تثبت بالتهمة بل بالحجة المعلومة وقال أبو حنيفة رحمه الله السكوت عن سائر المواضع في غير موضع الحاجة إلى البيان ليس ببيان لأن ذلك المكان غير واجب وذكر المكان يحتمل الاحتراز عن المجازفة باعتبار أنهم ما تفحصوا في ذلك المكان دون سائر المواضع ويحتمل تحقيق المبالغة في نفي وارث آخر أي لا نعلم له وارثا في أرض كذا مع أنه مولده ومنشؤه فأمرى أن لا يكون له وارث آخر في موضع آخر فلا تتمكن التهمة في شهادتهم

(قوله جواب عنه) أي عن الوصف لأن الشافعي رحمه الله ألحق الوصف بالشروط (قوله وهو أن الخ) حاصل هذا الجواب أنا لأن سلم أن الوصف ملحق بالشروط فالوصف الخ (قوله أن يكون اتفاقا) أي لا يكون احترازا بل هو على حسب العادة (قوله وربائبكم اللاتي الخ) فإن الربيبة حرام على الزوج إذا دخل بالزوجة سواء كانت في حجر الزوج أو لا فالتقييد بحجر الزوج انما هو على حسب العادة (قوله من فتياتكم المؤمنات) فالمعنى من فتياتكم ان كانت مؤمنة (قوله أن يكون بمعنى العلة) أي يكون مؤثرا في الحكم

يذكر المصنف رحمه الله جوابا عن الوصف أما لان الجواب عن الشرط جواب عنه وأما لوضوحه وشرته وهو أن الوصف درجات ثلاثا إذا ما أن يكون اتفاقا كقوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم وأوسطها أن يكون بمعنى الشرط كقوله تعالى من فتياتكم المؤمنات وأعلىها أن يكون بمعنى العلة

(قوله السارق والزاني) فان وصف السرقة مؤثر في وجوب القطع وكذا وصف الزنا هو المؤثر في وجوب الجلد وهذا بناء على أن الحكم المرتب على المشتق يدل على علمية المأخذ (قوله ولا أثر الخ) فإنه يجوز أن يكون للحكم علة أخرى (قوله فمادونه وهو الأدنى) والوسط أولى بأن لا يؤثر في انتفاء الحكم فليس الوصف لا انتفاء الحكم عما عداه (قوله هو المتعرض) كرقبة (قوله والمقيده هو المتعرض الخ) كرقبة مؤمنة (قوله محمول الخ) لأن المطلق ساكت ومحمل والمقيد ناطق ومفسر فيحمل المطلق عليه وفيه أن المطلق ليس بساكت ولا يجعل بل هو دال على ثبوت الحكم فيه (قال في حادثين) المراد بالحادثة أمر حادث يحتاج المكلف الى معرفة حكم شرعي فيه كذا قبل (قوله منه) أي من قول المصنف وان كانا الخ (قوله ان كانا في حادثة واحدة) ويكون الحكمان مختلفين (قوله فهو) أي المطلق (قوله وتظيره) أي تظيره ما اذا ورد المطلق والمقيد في حادثة واحدة (قوله وهو آية كفارة الخ) قال الله تعالى (والذين نكحوا من قبلهم نساءهم ثم يعودون لما قالوا) أي الى قولهم بالتدارك (فتحرير رقبة) أي فعلهم تحرير رقبة (من قبل أن يتسلسلوا لكم) أي الحكم بالكفارة (توعظون به والله بما تعملون خبير فمن لم يجد) أي الرقبة (فصيام شهرين متتابعين من قبل أن يتسلسلوا) أن يتسلسلوا لم يستطع أي الصوم لهم أو مرض (فإطعام ستين مسكينا) (قوله وبقيده الخ) كما قال البيضاوي وإنما لم يذكر التماس مع الطعام اكتفاء بذكره مع الآخر لكن في الأقوال في فقه الشافعي ولو وطئ في خلال الإطعام لم يستأنف (قوله ما ورد في حادثتين) ويكون الحكم واحدا كالحرير (قوله ورد فيها المقيد) قال الله تعالى (ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ثم بعد كلام قال (فمن لم يجد) أي الرقبة (فصيام شهرين متتابعين) وليس في القرآن المجيدها (ومن يقتل) كما نقله في مسير الدائر (قوله ورد فيها المطلق) قال الله

(والمطلق يحمله على المقيد وان كانا في حادثتين عند الشافعي مثل كفارة القتل وسائر الكفارات لان قيد الايمان زيادة وصف يجري مجرى الشرط فيوجب النفي عند عدمه في المخصوص وفي نظيره من الكفارات لانها جنس واحد) اعلم أن المطلق محمول على المقيد أي يراد من المطلق المقيد سواء كانا في كقوله السارق والزاني ولا أثر لانتفاء العلة في انتفاء الحكم فمادونه أولى (والمطلق محمول على المقيد) هذا وجه ثالث من الوجوه الفاسدة والمطلق هو المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالاثبات والمقيد هو المتعرض للذات مع صفة منها فاذا وردا في مسألة شرعية فالمطلق محمول على المقيد أي يراد به المقيد (وان كانا في حادثتين عند الشافعي رحمه الله) ويعلم منه انهما ان كانا في حادثة واحدة فهو محمول على المقيد عنده بالطريق الأولى وتظيره لم يذكر في المتن وهو آية كفارة الظهار فانها حادثة واحدة ذكر فيها ثلاث أحكام من التحرير والصيام والإطعام وقيد الأول والثاني بقوله من قبل أن يتسلسل ولم يقيد الإطعام به فالشافعي رحمه الله يحمله الإطعام على التحرير والصيام وبقيده بقوله من قبل أن يتسلسل أيضا ونظيره ما ورد في حادثتين هو قوله (مثل كفارة القتل وسائر الكفارات) فان كفارة القتل حادثة ورد فيها المقيد وهو قوله فتحرير رقبة مؤمنة وكفارة الظهار واليمين حادثة أخرى ورد فيها المطلق وهو قوله فتحرير رقبة فالشافعي رحمه الله يقول ان قيد الايمان مراد بهما أيضا (لان قيد الايمان زيادة وصف يجري مجرى الشرط فيوجب النفي عند عدمه في المخصوص) فكأنه قال في كفارة القتل فتحرير رقبة ان كانت مؤمنة ويفهم منه أنها ان لم تكن مؤمنة لا يجوز في كفارة القتل بناء على ما مضى من أصله أن الشرط والوصف كلاهما يوجب نفي الحكم عند عدمهما واثبت هذا في المخصوص وهو عدم شرعي يحمله عليه سائر الكفارات بطريق القياس لا اشتراكها في كونها كفارة وهذا معنى قوله (وفي نظيره من الكفارات لانها جنس واحد) وعند بعض أصحاب الشافعي رحمه الله يحمله عليه لا بطريق القياس وهو معروف ثم اعترض على الشافعي رحمه الله انكم كما جلتكم اليمين على

تعالى فكفارته إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام (قوله ههنا) أي في كفارة الظهار واليمين (قال لان قيد الايمان) أي مثلا وكذا كل قيد كان في أي مقيد كان (قال النفي الخ) أي نفي صحة الحكم كالكفارة عند عدم ذلك التقيد (قال في المخصوص) وهو ههنا كفارة القتل (قوله من أصله) أي من أصل الشافعي رحمه الله (قوله بطريق القياس) فيحمل المطلق على المقيد اذا اقتضاء القياس لوجود العلة الجامعة وعند بعض أصحاب الخ (قوله لا اشتراكها) أي لا اشتراك الكفارات (قال لانها جنس واحد) فان الكل تحرير في تكفير شرع للزجر عن المعاصي والستر (قوله يحمله) أي المطلق عليه أي على المقيد لا بطريق القياس أي سواء اقتضاء القياس أو لا فان أهل اللغة يتركون التقيد في موضع اكتفاء بذكره في موضع آخر وفيه أنهم ان أرادوا أن أهل اللغة يفعلون ذلك كلية أو أنهم يفعلون ذلك أحيانا أو كثيرا لا دليل فممنوع وان أرادوا أنهم يفعلون ذلك أحيانا أو كثيرا مع الدليل فسلم لكنه لا ينفع فاننا لا ننكر الحمل أيضا عند وجود الدليل (قوله انكم كما جلتكم الخ) حاصل الاعتراض انكم اعتبرتم قيد الايمان الواقع في كفارة القتل في كفارة اليمين ولا ريب في أن إطعام عشرة مساكين منصوص في كفارة اليمين وهو

الاسم علم فان المراد من اسم العلم العام الشامل لاسم الجنس على ما هو مفهوم القلب معتبر في اسم العلم فيلزم أن ينشئ كفارة اليمين بالصوم
بأنشاء طعام عشرة مساكين مع القدرة عليه فيتعدي هذا النفي الى كفارة القتل أيضا فتنتفي كفارة القتل بالصوم بانتفاء اطعام عشرة
مساكين مع القدرة عليه فلا بد من أن يحمل القتل على اليمين في حق اطعام عشرة مساكين ويعتبر في كفارة القتل أيضا اطعام عشرة
مساكين (قوله فأجاب عنه الخ) توضيح (٣٧٨) الجواب أن الطعام المعتبر في كفارة اليمين لم يثبت في كفارة القتل

لان التفاوت أي بين كفارة
القتل وكفارة اليمين ثابت
باسم العلم وهو لفظ
الاطعام أو عشرة مساكين
وهو لا يوجب الوجود
الحكم في المنصوص عند
وجوده ولا ينتفي الحكم
عند انتفائه فلا يلزم انتفاء
كفارة اليمين بانتفاء اطعام
عشرة مساكين فلم يوجب
نفي الحكم في الاصل
المنصوص وهو كفارة اليمين
فكيف يتعدي هذا النفي
الى الفرع أي كفارة القتل
فلا يعتبر في كفارة القتل
اطعام عشرة مساكين
وهذا كله بناء على أن
مفهوم القلب غير معتبر
عند الشافعي كما هو غير معتبر
عندنا بل هو من الاقوال
الضعيفة لآئمة مذهبه
بخلاف الوصف فإنه يوجب
نفي الحكم عند نفيه على
رأى الشافعي رحمه الله
فان قلت ان اطعام عشرة
مساكين لما كان اسم علم
وهو يوجب وجود الحكم
في المنصوص عند وجوده
على ما قلتم فلم تقولوا يتعدي

حادثة واحدة أو في حادثتين عنده أما اذا كانا في حادثة واحدة فلا أن الشيء الواحد لا يجوز أن يكون
مطلقا ومقيدا اذا المطلق هو اللفظ المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالاثبات والمقيد هو
المتعرض للذات مع الصفة والمطلق ساكت والمقيد ناطق فكان هوأولي بأن يجعل أصلا ويبنى المطلق
عليه فيثبت الحكم مقيدا بهما كما في نصوص الزكاة فان النص المطلق عن صفة الصوم وهو قوله عليه
السلام في خمس من الابل شاة محمول على المقيد بصفة الصوم وهو قوله عليه السلام في خمس من الابل
السابعة شاة في حكم الزكاة بالاتفاق ونصوص الشهادة فان النص المطلق عن صفة العدالة وهو قوله تعالى
واستشهدوا شهيدين من رجالكم محمول على المقيد بها وهو قوله تعالى واشهدوا ذوى عدل منكم وأما اذا
كانا في حادثتين مثل كفارة القتل وسائر الكفارات فان المنصوص عليه في كفارة القتل نحر برقبة
مؤمنة وفي كفارة الظهار واليمين رقبة مطلقة فحمل المطلق في هاتين الكفارتين على المقيد في كفارة
القتل حتى لا يجوز اعتاق الرقبة الكافرة في هاتين الكفارتين عنده كما لا يجوز في كفارة القتل لان قيد
الايمان زيادة وصف يجري مجرى الشرط فيوجب نفي الحكم عند عدم الوصف في المنصوص عليه
لما مر من أصله وفي نظيره من الكفارات لانها جنس واحد لان الكل نحر برقي تكفير مشروع للستر
والزجر فالشرع لما قيد الرقبة بصفة الايمان في كفارة القتل لحكمة جيدة وهي التقرب الى الله
تعالى بتخليص العبد المؤمن عن ذل العبودية صار ذلك بياناً في سائر الكفارات ألا ترى أن تقييد الايدي
بالمرافق في الوضوء جعل تقييدا في التيمم لان كل واحد منهما تطهارة فكانا نظيرين (والطعام في اليمين لم
يثبت في القتل لان التفاوت ثابت باسم العلم وهو لا يوجب الوجود) وكذلك الجواب في أعداد الركعات
وظوائف الطهارات وزيادة الصوم في القتل فانه لم يلحق به كفارة اليمين لانه زيادة قدر ثبت بالاسم
وهو شهران وأربع ركعات أو ثلاث ركعات لا بالصفة التي تجرى مجرى الشرط وقد مر أن تخصيص
الاسم بالحكم لا يوجب نفي الحكم في غيره (وعندنا لا يحمل المطلق على المقيد وان كانا في حادثة لا مكان
العمل بهما) اعلم أن المطلق لا يحمل على المقيد عندنا سواء وردا في حادثة واحدة أو في حادثتين لان العمل
بهما يمكن فلا يجوز ترك العمل بأحدهما وفي العمل ترك العمل بالمطلق وهذا لان المطلق حكما معلوما وهو

القتل في حق قيد الايمان فينبغي أن نحملوا القتل على اليمين في حق طعام عشرة مساكين وتثبتوا فيه
الطعام أيضا فأجاب عنه بقوله (والطعام في اليمين لم يثبت في القتل لان التفاوت ثابت باسم العلم وهو
لا يوجب الوجود) اذ لفظ عشرة مساكين اسم علم من أسماء العدد وهو لا يوجب الوجود بالحكم عند
وجوده ولا ينتفي عند نفيه فاذا لم يوجب النفي في الاصل وهو كفارة اليمين فكيف يتعدي الى الفرع وهو
كفارة القتل بخلاف الوصف فانه يوجب النفي عند نفيه على أصله على ما مهدنا وانما قيد الطعام باليمين
لان طعام الظهار وهو اطعام ستين مسكينا ثابت في القتل في رواية عن الشافعي رحمه الله على ما قبل
(وعندنا لا يحمل المطلق على المقيد وان كانا في حادثة واحدة لا مكان العمل بهما) اذ لا تضاد ولا تنافي

هذا الوجود في غير المنصوص ككفارة القتل مع أن القتل واليمين متجانسان لكون كل منهما
جناية توجب الكفارة قلت انه يلزم حينئذ اثبات العقوبة بالقياس ومبني القياس على الرأي ولا مدخل للرأي في معرفة الاجزئية
والعقوبات كذا قال الهذلي في شرح البردوي (قوله وانما قيد) أي المصنف رحمه الله (قوله ثابت) أي اذا عجز عن الصوم بالقياس
على الظهار (قوله في رواية الخ) فان الشافعي رحمه الله في الاطعام في كفارة القتل قولين لكن أحدهما أنه لا اطعام كذا في رجة الامة
(قال لا يحمل الخ) أي اذا وردا في الحكم وهذا بناء على أن ورودهما في الاسباب يتركب بعد هذا (قال بهما) أي بإطلاق المطلق
بينهما

وتقييد المقيد والمطلق حقيقة في إطلاقه ولا ضرورة في العبدول عن الحقيقة إلا بالقرينة وفرض انتفاء القرينة (قوله وإذا كان ذلك) أي عدم حمل المطلق على المقيد (قوله وفي غيره) كالتظهار واليمين (قال في حكم واحد) أي وفي حادثة واحدة (قوله في قوله تعالى) أي في كفارة اليمين (قوله فن لم يجز) أي الرقبة والطعام عشرة مساكين وكسوتهم (قوله مطلقة) أي عن التابع (قال وصفين متضادين) أي الإطلاق والتقييد بالتتابع قيل أراد بالمتضادين المتقابلين مجازاً من قبيل ذكر الخاص وإرادة العام فإن المتضادين هما الأمران الوجوديان غير المتضايقين (قال بطل إطلاقه) والالزام اجتماع المتضادين فإن المقيد يقتضي أن يكون غيره باقياً على حاله ولا يكون حكماً شرعياً والمطلق يدل على أنه حكم شرعي وبين كونه حكماً (٣٧٩) وعدم كونه حكماً تنافي فلو لم يحصل المطلق على المقيد لزم اجتماع المتضادين (قوله هذا المطلق) أي صوم ثلاثة أيام في اليمين (قوله على المقيد) أي بقيد التابع (قوله مع أنه) أي حمل المطلق على المقيد (قوله لأنه لا يعمل الخ) فإنه يقول إن القراءة الغير المتواترة ليست من الكتاب لعدم التواتر ولا من السنة لأنها رويت على وجه القرآنية دون السنة فليس صيام ثلاثة أيام في كفارة اليمين مقيدة عنده بالتتابع ومن المطاعن على الشافعي أن مذهبه

الإطلاق وهو معنى معلوم وله حكم معلوم وهو تمكن المكلف من الاتيان بأي فرد شاء من أفراد تلك الحقيقة والفرض منه التيسير والتوسعة وللقيد حكماً وهو التقييد وهو معنى معلوم وله حكم معلوم والفرض منه التشديد والتضييق فكما لا يجوز حمل المقيد على المطلق لاثبات حكم الإطلاق فيه لا يجوز حمل المطلق على المقيد لاثبات حكم التقييد فيه لأن في الحمل إبطال صفة الإطلاق وفيه إبطال صفة التقييد وإثبات صفة التغليب وفيه فسادان أحدهما نصب الشرع من تلقاء نفسه والآخر نسخ ما هو مشروع بالرأي وقال ابن عباس رضي الله عنهما أيهم أياهم وما أيهم الله واتبعوا ما بين الله وفي الرجوع إلى المقيد ليعرف منه حكم المطلق ترك الأيهام فيما أيهم الله وقال عمر رضي الله عنه أم المرأة مسهمة فأيهموها وإنما رد قوله تعالى وأمهات نسائكم فإن حرمتها مطلقاً عن قيد الدخول وحرمة الربيبة مقيدة بالدخول بقوله تعالى من نسائكم اللاتي دخلتم بهن فلم يحمل المطلق على المقيد وقال الله تعالى يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء تبدل لكم نسؤكم قال أبو هريرة رضي الله عنه لما خطب النبي عليه السلام بوجوب الحج قال عكاشة بن محصن أي كل عام يا رسول الله فأعرض عنه رسول الله حتى أعاد مسألته ثلاث مرات فقال عليه السلام لو قلت نعم لوجوب ولو وجب ما استطعتم ولو تركتم لضللتهم استكثروا عما سكت فنزلت فيه تنبيه على أن العمل بالإطلاق واجب والرجوع إلى المقيد ليعرف به حكم المطلق إقدام على هذا المنهى عنه لمنافيه من ترك الأيهام فيما أيهم الله تعالى فلا يجوز (الأن يكون نافي حكم واحد مثل صوم كفارة اليمين لأن الحكم وهو الصوم لا يقبل وصفين متضادين فإذا ثبت تقييده بطل إطلاقه

بينهما فيكون فيظهار الصيام والتحرير قبل التماس أو بعده وإذا كان ذلك في حادثة واحدة ففي الحادتين بالطريق الأولى فيحكم في القتل باعتاق رقبة مؤمنة وفي غيره باعتاق رقبة أعم (الأن يكون نافي حكم واحد مثل صوم كفارة اليمين) في قوله تعالى فن لم يجز فصيام ثلاثة أيام فإن قراءة العامة مطلقة وقراءة ابن مسعود رضي الله عنه فصيام ثلاثة أيام متتابعات مقيدة بالتتابع والقراءة نافية عن التتابع في حق المعاملة فيجب ههنا أن تقيد قراءة العامة أيضاً بالتتابع (لأن الحكم وهو الصوم لا يقبل وصفين متضادين فإذا ثبت تقييده بطل إطلاقه) والشافعي رحمه الله انما لم يحمل هذا المطلق على المقيد مع أنه قاعدة مستمرة لأنه لا يعمل بالقراءة الغير المتواترة مشهورة أو أحاداً فالمثال المنفق على قبوله هو قوله عليه السلام لا عرابي جامع امرأه في شهر رمضان متعمداً صم شهرين وفي رواية صم شهرين متتابعين وحينئذ رد علينا أنكم إذا أقررتم أنه يجب العمل بالحمل في الحادثة الواحدة والحكم الواحد ففي قوله عليه السلام أدوا عن كل حرو عبد وقوله عليه السلام أدوا عن كل حرو عبد من المسلمين

حمل المطلق على المقيد ولو كانا في حادتين مع اتحاد الحكم فلم ترك هو قياس صوم كفارة اليمين على صوم كفارة الظهار في اشتراط التابع (قوله هو قوله عليه السلام الخ) في سنن أبي داود عن أبي هريرة أن رجلاً أفطر في رمضان فامرّه رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يعتق رقبة أو يصوم شهرين متتابعين أو يطعم ستين مسكيناً قال لا أجد فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم اجلس فأتى رسول الله صلى الله عليه وسلم يعرفه

فقال خذ هذا فتصدق به فقال يا رسول الله ما أحد أحوج إليه مني فضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى بدت أنيابها وقال له كله قال أبو داود ورواه ابن جريح عن الزهري على لفظ مالك أن رجلاً أفطر وقال فيه تعتق رقبة أو تصوم شهرين أو تطعم ستين مسكيناً انتهى (قوله بالحمل) أي حمل المطلق على المقيد (قوله في قوله عليه السلام أدوا الخ) في جامع الترمذي عن عبد الله بن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم فرض زكاة الفطر من رمضان صاعاً من تمر أو صاعاً من شعير على كل حر أو عبد ذكر أو أنثى من المسلمين قال أبو عيسى رواه مالك عن نافع عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم وزاد فيه من المسلمين ورواه غير واحد عن نافع ولم يذكره غيره من المسلمين انتهى

(قوله ينبغي الخ) مع أنه ليس الجمل عندكم أيها الحنفية فانه يلزم على المولى الصدقة عن العبد الكافر (قال ولا مزاجية الخ) لجواز أن يكون لشيء واحد أسباب متعددة (قال فوجب الجمع الخ) أي وجب العمل بكل واحد منهم على حدة بلا إبطال وصفي الإطلاق والتقييد (قوله اذا وردا) أي النص المطلق والمقيد (قوله أو الشروط) مثاله لانكاح الايشهود ولانكاح الابولي وشاهدي عدل فانهم ما حدثنان على ما قيل مطلق ومقيد ووردا على شرط النكاح أي الشهود (قوله فلامضايقة فيه الخ) فسبب وجوب صدقة الفطر الرأى وهو في حديث مطلق وفي حديث مقيد بالاسلام فصارا النصان واوردين في السبب فلما كان المطلق سببا كان كل فرد منه سببا فيصير المقيد أيضا سببا ولا تنارض (٢٨٠) ولا ضير فان قلت ان المقيد حينئذ يخلو لان حكم المقيد يفهم من

المطلق قلت لا الغاء لانه يعمل بالمقيد من حيث هو مقيد كما يعمل بالمطلق قبل ورود المقيد من حيث هو مطلق وفي التقييد فائدة أن مفهوم المقيد أولى بالسببية وان شرعه أهم في نظر الشارع كذا قيل (قوله يجب الجمل الخ) أي جمل المطلق على المقيد (قوله وتحقيق ذلك الخ) توضيح المقام على ما في التوضيح وغيره أن النص المطلق والمقيد اما ان يردا في غير الحكم كالسبب واما في الحكم الواحد في حادثة واحدة أو في حادثتين واما في الحكمين المختلفين في حادثة واحدة أو في حادثتين فهذه خمسة أقسام فعلى الاول لا يحمل المطلق على المقيد عندنا ويحمل عليه عند الشافعي وقدمر مثاله في الشرح وأشار اليه المصنف بقوله وفي صدقة الفطر الخ وعلى الثاني يحمل المطلق على المقيد بالاتفاق بيننا وبين الشافعي

وفي صدقة الفطر ورد النصان في السبب ولا مزاجية في الاسباب فوجب الجمع اعلم ان الإطلاق والتقييد في صوم كفارة البين ووردا في الحكم وهو الصوم والصوم في وجوده لا يقبل وصفين متضادين أي التابع والتفرق فاذا ثبت تقييده بالتابع بقراءة ابن مسعود فصيام ثلاثة أيام متتابعات وقراءته كانت رواية عن رسول الله عليه السلام وقد كان مشهورا في السلف وبالحديث المشهور تجوز الزيادة على نص قبطل الإطلاق وفي صدقة الفطر ورد النصان وهو قوله عليه السلام أدوا عن كل حر وعبد مطلقا وأدوا عن كل حر وعبد من المسلمين في السبب ولا مزاجية في الاسباب لجواز أن يثبت الحكم الواحد بأسباب كثيرة على سبيل البدل كالملك فوجب الجمع أي يجب العمل بهما وتجب الصدقة عن العبد الكافر بالنص المطلق وعن العبد المسلم بالنص المقيد وهو نظير ما سبق أن التعليق بالشرط لا يوجب النفي أي دخول الإطلاق والمقيد في السبب نظير التعليق بالشرط فصالح الحكم الواحد مطلقا ومرسلا مثل نكاح الامه تعلق بعدم طول الحرية بالنص وهو قوله تعالى فمن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت أيمانكم من فتياتكم المؤمنات وبقي مرسلا عن الشرط مع ذلك فيجوز نكاح الامه حال طول الحرية بالآيات المطلقة وحال عدم الطول بالآيات المطلقة وبهذه الآية وهذا لان الارسال والتعليق يتناقضان وجودا أي عند الوجود يتنوع أن يثبت الحكمهما كما للملك لا يجوز أن يثبت لشخص في شيء واحد بالبيع والهبة معا فاما قبل الوجود فهو معلق أي معدوم بتعلق بالشرط وجوده ومرسل عن الشرط أي يحتمل الوجود قبل الشرط والعدم الاصل كان محتملا للوجود بطريقين ولم تبدل عدم الا ترى أنه لو قال لا آخر أعنت عبدي ان دخل الدار ثم يقول له أعنت عبدي ان كلم زيدا ودخل الدار صح حتى لو دخل الدار فأعنته جاز ولو كلم زيدا ودخل الدار جازا عتاقه بالامرين جميعا وكذا لو قال له أعنت عبدي ثم قال له أعنته ان دخل الدار مثلك المرسل والمعلق جميعا حتى اذا عزله عن أحدهما بقي له الآخر ولهذا قال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله فيمن قرب التي ظاهر منها في خلال الاطعام لم يستأنف ولو قرب بها في خلال الصيام أو الاعتاق يستأنف لان الله تعالى قال فخصر رقبته من

ينبغي أن يحمل المطلق على المقيد اذا الحادثة واحدة وهو صدقة الفطر والحكم واحد وهو أداء الصاع أو نصفه أو جاب بقرله (وفي صدقة الفطر ورد النصان في السبب ولا مزاجية في الاسباب فوجب الجمع بينهما) يعني أن ما قلنا انه يحمل المطلق على المقيد في الحادثة الواحدة والحكم الواحد اها هو اذا وردا في الحكم للتضاد واما اذا وردا في الاسباب أو الشروط فلامضايقة فيه ولا تضاد فيمكن أن يكون المطلق سببا باطلاقة والمقيد سببا بتقييده فالخاص أن في اتحاد الحكم والحادثة يجب الجمل بالاتفاق وفي تعددهما لا يجب الجمل بالاتفاق وفيما سواهما اختلاف وتحقيق ذلك في التوضيح ثم شرع في جواب الشافعي رحمه الله

وقدمر مثاله في الشرح وأشار اليه المصنف بقوله الا أن يكونا في حكم واحد الخ وعلى الثالث يجب جمل المطلق على المقيد عند الشافعي وليس الجمل عندنا وقد أشار اليه والى مثاله المصنف بقوله وان كانا في حادثتين عند الشافعي مثل كفارة القتل الخ وعلى الرابع يحمل المطلق على المقيد عند الشافعي رحمه الله لا عندنا وأشار اليه والى مثاله الشارح بقوله ويعلم منه أنهما ان كانا في حادثة واحدة الخ وعلى الخامس لا يحمل المطلق على المقيد بالاتفاق بيننا وبين الشافعي ومثاله تقييد الصيام بالتابع في كفارة القتل وإطلاق الاطعام في كفارة الظهار ففي الخامس اتفاق على عدم الجمل وفي الثاني اتفاق على الجمل وفي الاقسام الباقية خلاف وههنا تفصيل وبحث كثير

مذكور في المطولات (قوله قد يكون اتفاقاً) كما من قوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم (قوله وقد يكون بمعنى العلم) فهو السارق والزاني (قوله للكشف) فهو الجسم الطويل العريض العميق (٢٨١) (قوله أولدح) فهو الهمزة والجرم الرحيم

(قوله أو الذم) فهو الشيطان
الرجيم (قال ولئن كان)
أي القيد بمعنى الشرط
(قال انه) أي أن الشرط
(قال النفي) أي نفي الحكم
عند اتفاق الشرط (قوله
لا شرعي) لا بالانقضاء بفهم
الخالفه فكيف يتصور
القياس فانه لا بد في القياس
من أن يكون المعنى
حكم شرعياً (قال ولئن كان)
أي وليس أوجب النفي
ويصح تعديته فأنما الخ
(قال الاستدلال به) أي
بالمقيد وهو رتبة كفارة
القتل مثلاً على غيره وهو
المطلق وهو رتبة كفارة
الظهار واليمين مثلاً (قال
المماثلة) أي بين الجنائيات
القتل واليمين والظهار
(قوله نفي الحكم) أي
عند نفي القيد وهو
الايان (قوله في الأصل
المنصوص) أي كفارة
القتل (قوله وبين المسكوت)
أي كفارة الظهار واليمين
(قوله حتى يحتمل) أي
المسكوت (قوله من أعظم
الكبائر) فيه ما قبل من
أن الكفارة إنما هي في
القتل خطأ لا في العمد
والقتل خطأ ليس من
الكبائر اللهم إلا يقال
أن الكفارة تجب في القتل

قبل أن يتأسف لم يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل أن يتأسف لم يستطع فاطعام ستين مسكيناً ولم يقل فيه من قبل أن يتأسف لم يحمل المطلق على المقيد وان ورد في حادثة لانها محال كان ثم الشافعي ترك أصله في صوم كفارة اليمين حيث لم يشترط التتابع وبعضها بالتفرق كما في صوم المتعة حيث قال فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعتم تلك عشرة كاملة والعشرة الكاملة صوم المتعة بالنص ولو صامها متصلة لم يحز في المطلق على إطلاقه للعارض الواقع بين قيد التفرق والتتابع فلناصوم المتعة ليس بكفارة بل هو نسيء كالدائم الذي صار الصوم خلفاً عنها على أنه غير مقيد بالتفرق ألا ترى أنه لو فرقه قبل الرجوع لم يحز ولو كان إنما يحز صوم السبعة قبل أيام النحر لانه لم يشرع لانه شرع ووجب ثم وجب التفرق وعدم شرعية الصوم في وقت لا يعد تفرقاً كالليل لا يجعل الصوم متفرقاً لانه لم يشرع فيه وهذا لأنه أضيف الى وقت بكلمة اذا حيث قال اذا رجعتم والمضاف الى وقت لا يجوز قبل ذلك الوقت لانه قبل سببه كصوم رمضان قبل رمضان وكصلاة الظهر قبل الظهر فلم يبق للتتابع معارض (ولانسلم أن القيد بمعنى الشرط) ألا ترى أن قوله تعالى من نسائكم معرفة بالاضافة ليناذا لا يكون قيد الدخول بقوله تعالى اللاتي دخلتم بهن معرفة بالاستحالة تعريف المعرفة فيجعل شرطاً كما في قوله هذه المرأة التي أتزوج طالق بخلاف ما لو قال المرأة التي أتزوجها طالق لانه أضاف الطلاق هنا الى مجهولة لا تصير عنها الا بالوصف وهو التزوج فصار ما يحصل به التعيين في معنى الشرط وهو يصلح شرطاً لكونه معدوماً على خطر الوجود فجعل شرطاً أما في قوله هذه المرأة التي أتزوج لا يمكن أن يجعل التزوج شرطاً لانه اذا عينها وعرفها لم يحز ذلك الوصف مجرى الشرط فيبقى إبقاء الحال فيبطل لعدم الملك (ولئن كان) بمعنى الشرط (فلانسلم انه يوجب النفي) وهذا لان الاثبات لا يوجب نفي صيغة ولا دلالة ولا اقتضاء أما الاول فظاهر وكذا الثاني لان النفي ليس معنى الاثبات لفظة حتى يثبت بطريق الدلالة وكذا الثالث لان النفي ليس مما لا يستغنى عنه النص المثبت حتى يثبت اقتضاء فصار الاحتجاج به احتجاجاً بلا دليل وأما عدم جواز تحرير الكافر في القتل باعتبار أنه غير مشروع كما لا يجوز اعتاق النصف أو ذبح الشاة لان الكفارة ما عرفت الا شرعاً فما ورد به الشرع جاز به التكفير ولا يحتاج الى الشرع لانعدام كفارة لان ذاتها ثابت بالعدم الاصل (ولئن كان) فأنما يصح الاستدلال به على غيره أن لو صححت المماثلة وليس كذلك فان القتل من أعظم الكبائر اعلم أنا اذا سلمنا أن القيد بمعنى الشرط وانه يوجب نفي الحكم قبل الشرط فاعلم انما يستقيم

فقال (ولانسلم أن القيد بمعنى الشرط) لان الوصف قد يكون اتفاقاً وقد يكون بمعنى العلم وقد يكون للكشف أو للدخ أو الذم (ولئن كان) فلانسلم انه يوجب النفي لان المتنازع فيه هو الشرط النحوي الذي يدخل عليه الادوات ولا تأثير لفيه في نفي الحكم لان نفي الحكم نفي أصلي لا شرعي على ما قدمنا (ولئن كان) فأنما يصح الاستدلال به على غيره ان صححت المماثلة وليس كذلك فان القتل من أعظم الكبائر يعني لو سلمنا نفي الحكم في الأصل المنصوص لكن لانسلم المساواة بينه وبين المسكوت حتى يحتمل عليه فان القتل من أعظم الكبائر فيمكن أن تشترط فيه الرتبة المؤمنة بخلاف الظهار واليمين فانهما صغيرتان يمكن جبرهما بالرتبة المطلقة أعم من أن تكون كافرة أو مؤمنة وأيضاً توزيع كل منهما مختلف فان في القتل حكم أو لا بالتحرير ثم بالصيام في شهرين وفي الظهار حكم أو لا بالتحرير ثم بالصيام في شهرين ثم باطعام

(٣٦ - كشف الاسرار اول) عدا أيضاً عند الخصم وهو من أعظم الكبائر (قوله فيمكر أن تشترط الخ) فان غلبت الكفارة بقدر غلظ الجنابة (قوله فانها صغيرة) فيه أنه ليس في القتل خطأ الا جنابة عدم التثبت وعدم الاحتياط والظهار قول منكر وزور فهو أقوى من القتل خطأ تماماً (قوله توزيع) في المنتخب توزيع بخش كردن چیزی را برای کسی

(قال تاج الدين الساعدي في المصراع سوم من كتابه في بيان حريته اسامة بعلف برون آوردنا استورا (قوله في خمس من الابل شاة) هذا جزء من حديث طويل مشتمل على كتاب النبي صلى الله عليه وسلم في باب الصدقة رواه الترمذي عن سالم عن أبيه (قوله في خمس من الابل المسئلة شاة) روى الحاكم عن أبي بكر بن محمد بن حزم عن أبيه عن جده عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كتب الى أهل اليمن بكتاب فيه الفرائض والسنن والديات وبعثه مع عمرو بن حزم فقرأه على أهل اليمن وهو كتاب طويل وفيه في كل خمس من الابل السائمة شاة (قوله مطلق) عن قيد السائمة (قوله في غير السائمة) (٣٨٣) من الحيوانات المملوكة في رسائل الاركان ثم السائمة عندنا ما يكتبني أكثر

الحول بالرحى ويقصد منه الدرا والنسل اقامة للاكثر مقام الكل (قوله واستشهدوا شهيدين من رجالكم الخ) قال في الحاشية ولكن برده عليه أن هذا النص أيضا مقيد بقوله ممن ترضون من الشهداء والشاهد المرضي هو العدل انتهت (قوله في حادثة الدين) أي معاملة ما دأين البعض بعضا والمدانية المعاملة نسيئة معطيا وأخذا (قوله النقي) أي نقي الحكم عند عدم هذا القيد (قال عن العوامل الخ) العوامل جمع عاملة أي التي أعدت للعمل كإدارة الأرض والحوامل جمع حاملة أي التي أعدت لحمل الأثقال والعلوقة التي تعطى العلف وهي ضد السائمة (قال الاطلاق) أي اطلاق الابل (قوله بالسنة الثالثة) أي وراء النصين المطلق والمقيد (قوله لازكاة في العوامل الخ) روى أبو داود عن علي رضي الله عنه قال زهير وأحسبه عن النبي

الاستدلال به على غيره إذا ثبتت المائلة بينهما وقد ثبتت المفارقة بينهما في السبب فإن القتل من أعظم الكبائر بخلاف الظهار واليمين وفي الحكم صورة ومعنى أما الصورة فلا تشرع في الظهار واليمين الطعام دون القتل وأما المعنى فلا تشرع في اليمين التخيير دون القتل والتخيير تخفيف وأي تخفيف فسخ عدم المائلة في السبب والحكم كيف يجعل ما يدل على نقي الحكم في كفارة القتل دليلا على النقي في كفارة اليمين والظهار فإن قال أنا أعدى القيد الزائد وهو الايمان ثم النقي ثبت به ضرورة فلا يكون في هذا تعديده العدم الذي هو ليس بحكم شرعي قلنا التقيد بوصف الايمان لا يمنع التحرير بالرقة الكافرة لما بينا أن الأنبات لا يوجب نفيًا وأعمال تجز الكافرة في القتل لأنه لم يشرع لالان قيد الايمان نقي جوازه وقد شرع في الظهار والقتل لما أوجب تحرير رقة مطلقا فصارت تعديده الايمان عنده معدوم وهو عدم جواز تحرير الكافرة وهو لا يصلح حكما شرعيا لابطال موجود وهو جواز تحرير الكافرة وهو يصلح حكما شرعيا فكان هذا بعد ما سبق فأنه تسلك بالمفهوم فيما سبق فحسب وهذا تسلك بالمفهوم وعدى العدم الذي لا يصلح حكما شرعيا لابطال موجود يصلح حكما شرعيا (فأما قيد الاسامة والعدالة فلم يوجب النقي عندنا لكن السنة المعروفة في ابطال الزكاة عن العوامل والحوامل) وهو قوله عليه السلام ليس في الحوامل والعوامل صدقة (أوجب نسخ الاطلاق والامر بالتثبت في نبا الفاسق)

ستين مسكينا وفي اليمين خير أولان اطعام عشرة أو كسوتهم أو تحرير رقة ثم إن لم تيسر هؤلاء ففصلام ثلاثة أيام فأنه تعالى العالم مصالح العباد وحكمتهم قد حكم عا شاء في كل جناية على حالها فلا ينبغي لنا أن نتعرض لشي منها أو يحمل نص أحد منها على الآخر بالاطلاق والتقييد فإن فيه تضييع الاسرار التي أودعها فيه (فأما قيد الاسامة والعدالة فلم يوجب النقي) جواب عما ردد علينا من التضييع وهو أنكم قلتم إذا ورد الاطلاق والقيد في السبب لا يحمل أحدهما على الآخر وهذا ورد قوله عليه السلام في خمس من الابل شاة وقوله عليه السلام في خمس من الابل السائمة شاة في الاسباب لأن الابل سبب الزكاة والاول مطلق والثاني مقيد بالاسامة وقد جلتهم المطلق ههنا على المقيد حتى قلتم لا تجب الزكاة في غير السائمة وأيضا قلتم إذا كانت الحادثة مختلفة لا يحمل المطلق على المقيد وقد جلتهم قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم على قوله تعالى وأشهدوا ذوي عدل منكم حتى شرطتم العدالة في الأشهاد مطلقا مع أن الاول وورد في حادثة الدين والثاني في باب الرجعة في الطلاق فأجاب أن قيد الاسامة في المسئلة الاولى وقيد العدالة في المسئلة الثانية لم يوجب النقي عماءه كما فهمتم (لكن السنة المعروفة في ابطال الزكاة عن العوامل والحوامل وأوجب نسخ الاطلاق) يعني انما علمنا في المسئلة الاولى بالسنة الثالثة الدالة على نقي الزكاة عن غير السائمة وهي قوله عليه السلام لازكاة في العوامل والحوامل والعلوقة لأن هذه الثلاثة كلها غير السائمة وما علمنا بحمل المطلق على المقيد (والامر بالتثبت في نبا الفاسق) أوجب نسخ الاطلاق

صلى الله عليه وسلم حديثا طويلا وفيه ليس في العوامل صدقة وفي الهداية وليس في العوامل والحوامل صدقة خلافا يعني لما لدرجة الله ظواهر النصوص ولنا قوله عليه السلام ليس في العوامل والحوامل والعلوقة صدقة انتهى وقال علي القاري هذا الحديث وإن لم يروى بهذا اللفظ للحدتين فقد درونه الفقهاء واحتجوا به فلا يضرهم عدم اطلاع غيرهم (قوله غير السائمة) فسقط الزكاة عن غير السائمة فلذا قيدنا الابل بالسائمة لالان المطلق محمول على المقيد في الرواية الأخرى (قال والامر) بالنصب معطوف على اسم لكن والنبا الخبر (قال الاطلاق) أي اطلاق الشاهد

(قوله بالنص الثالث) أي وراء النصين الذين كلاهما فيهما (قوله ان جاءكم فاسق نبأ) أي خبر فتيبنوا أي فتعرفوا وتفحصوا وقرئ فتيبنوا أي فتوقفوا إلى أن يتبين لكم الحال (قوله الجمع بين (٢٨٣) الكلامين) إيماء إلى أنه ليس المراد القرآن في النظم بين أي لفظين كانا وان كانا مفردين بل المراد القرآن بين الكلامين (قوله فيقتضى النسوية بينهما) ولا صلاة على الصبي فلا تكون الزكاة عليه أيضا (قوله لا لاجل العطف) أي لا لاجل قران الجملتين في العطف (قوله لازكاة الخ) قال محمد في كتاب الآثارنا أبو حنيفة حدثنا ثابث بن أبي سليم عن مجاهد عن ابن مسعود قال ليس في مال اليتيم زكاة وروى الحاكم أنه عليه السلام قال رفع القلم عن ثلاث عن النائم حتى يستيقظ وعن الصبي حتى يحتلم وعن الجنون حتى يعقل كذا في فتح القدير (قال بالجملة الناقصة) المراد بالجملة الناقصة مفرد اذا انضم إلى ما قبله أو إلى شيء آخر يكون جملة تامة (قال في الجملة الناقصة) أي في عطف الجملة الناقصة على الكاملة (قال لاقتقارها) أي لاقتقار الجملة الناقصة (قوله وهو الخبير) أقول لعل المراد وهو الخبير مثلا لان نقصان

وهو قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق بفاقة فتيبنوا أي فتوقفوا فيه وتطلبوا الثبات الامر وانكشف الحقيقة ولا تعتمدوا قول الفاسق وفي قراءة فتيبنوا أي فتوقفوا (أوجب نسخ الاطلاق) والتيم إلى المرافق بقوله عليه السلام التيم ضربان ضربة للوجه وضربة للدين إلى المرفقين وهو مشهور ثبت بعنقه التقييد فاذا صار مقيد لا يبقى ذلك الحكم بعينه مطلقا لا باعتبار حمل المطلق على المقيد وقول صاحب المحصول في الجواب عن قول أصحابنا ان قوله أعق رقبة يقتضي كمن المكف من اعتاق أي رقبة شاء فلودل القياس على انه لا يجوز الا المؤمنة لكان ذلك نسخا للقرآن بالقياس وانه لا يجوز بشكل تقييد الرقبة بالسلامة عن كثير من العيوب وأيضا فقله أعق رقبة لا يزيد في الدلالة على العام واذا جاز تخصيص العام بالقياس فلا يجوز هذا التخصيص به أو لا يتم لوجوه أحدها ان الرقبة اسم للنية مطلقا وقعت على الكامل الذي هو موجود مطلق فلم يتناول ما هو الكمال من وجه وثانيها ان تخصيص العام بالقياس لا يجوز عندنا الا اذا خص البعض منه والثالث ان المطلق ليس بعام فكيف يجوز تخصيص ما ليس بعام وقد مر هذه المباحث من قبل (وقيل ان القرآن في النظم يوجب القرآن في الحكم فلا تجب الزكاة على الصبي لاقترانها بالصلاة واعتبروا بالجملة الناقصة) اعلم ان بعض أهل النظر من تابع له قالوا ان القرآن في النظم يوجب المساواة في الحكم حتى قالوا في قوله تعالى وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة ان القرآن يوجب أن لا تجب على الصبي الزكاة لان القرآن في النظم يوجب المساواة في الحكم فلا تجب الزكاة على من لا تجب عليه الصلاة واعتبروا بالجملة الناقصة فان من قال جاز يدوم ويفهم منه اشتراكهما في الجني وكذا لو قال زنب طالق وعمره شاركت عمره زنب في وقوع الطلاق ولا يقال ان الشركة في الناقصة باعتبار نقصان لا باعتبار الواو ولا نقصان هنا لان الواو للعطف لغة ومقتضى العطف هو الشركة فان من قال عبده حرا و امرأته طالق ان كلف فلا تعلق الطلاق والعناق بالشرط مع أن كل واحد كلام تام فلم يقتض العطف الشركة لما تعلق الاول بالشرط (وقلنا ان عطف الجملة على الجملة لا يوجب الشركة لان الشركة انما وجبت في الجملة الناقصة لاقتقارها إلى ما تم به

يعنى هكذا انما عملنا في المسئلة الثانية بالنص الثالث الوارد في باب التثبت في نبأ الفاسق وهو قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق نبأ فتيبنوا فاما كان خبر الفاسق واجب التوقف فلا جرم تسترط العدالة في الخبر وما عملنا بحمل المطلق على المقيد (وقيل ان القرآن في النظم) هذا وجه رابع من الوجوه الفاسدة ذهب اليه مالك رحمه الله وهو ان الجمع بين الكلامين (بحرف الواو يوجب القرآن في الحكم) أي الاشتراك فيه لان رعاية المناسبة بين الجمل شرط (فلا تجب الزكاة على الصبي لاقترانها بالصلاة) في قوله تعالى أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة فهمما جملتان كاملتان عطف احداهما على الاخرى بالواو فيقتضى النسوية بينهما وعندنا أيضا لا تجب الزكاة على الصبي لكن لا لاجل العطف بل لقوله عليه السلام لازكاة في مال الصبي (واعتبروا بالجملة الناقصة) أي قاس هؤلاء القائلون بالجملة الكاملة المعطوفة على الكاملة مثل قوله زنب طالق و هند طالق بالجملة الناقصة المعطوفة على الكاملة مثل قوله زنب طالق و هند فانهم ما يشتركان في الخبر لا محالة فكذا الاوليان (وقلنا ان عطف الجملة على الجملة لا يوجب الشركة لان الشركة انما وجبت في الجملة الناقصة لاقتقارها إلى ما تم به) وهو الخبير فان هندا كان محتاجا إلى طالق فلهذا جاءت الشركة بخلاف الكاملة المعطوفة فانها تامة

الجملة لا يلزم أن يكون بعدم ذكر الخبر بل قد يكون النقصان بغيره كعدم ذكر المبتدا (قوله الشركة) أي بين المعطوف والمعطوف عليه .

فأذا تم بنفسه لم يوجب الشركة الا فيما يقتضيه (ولهذا قلنا في قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدته حر وقوله عبده حر وامرأته طالق ان كملت فلا تان الشرط يلحق بهما لان العتق تام ايقاعا لا تعليقا والتعليق تصرف آخر غير الايقاع فاي رجوع الى غرضه وهو التعليق فاصرفنا ثبتنا المشاركة بينهما في حكم التعليق بالواو حتى لو قال ان دخلت الدار فزنيب طالق وعمرة طالق تطلق عمرة في الحال لعلمنا أن غرضه في حق عمرة تمييز الطلاق دون التعليق اذ لو كان غرضه التعليق لاقتصر على قوله وعمرة لحصول الكفاية به فلما لم يقتصر عليه وأفرده بالخبر علم أن مقصوده التمييز وهنا خبرا حدى الجملتين لا يصلح خبرا للجملة الاخرى فلماذا علقنا العتق بالشرط ولهذا اذا قال ان دخلت الدار فزنيب طالق ثلاثا وعمرة طالق يتعلق طلاق وعمرة بالدخول كما يتعلق طلاق زنيب لانه لا يمكن التعليق بذلك الشرط مع غرض وقوع الثلاث في حق زنيب ووقوع الواحدة في حق عمرة لا بد ذكر الخبر مفردا في حق عمرة اذ لو لم يذكر الخبر لوقع الثلاث على عمرة كما وقع على زنيب فست الضرورة الى ذكر الخبر لهذا فالخاصل أن المشاركة لا تثبت بعين الواو بل باعتبار الاقتصاد والقصور اما من حيث عدم الخبر أو من حيث التعليق سواء كان تعليق تخصيص أو تعليق ابطال أو غير ذلك ولهذا قلنا في قوله فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا وأولئك هم الفاسقون ان قوله فاجلدوهم جزءا لتضمن المبتدأ معنى الشرط وقوله ولا تقبلوا وان كان تاما الا أنه من حيث انه يصلح جزءا وحدا مفتقرا الى الشرط اذ الجزء لا بد له من الشرط فجعل المحقا بالاول لان قول القائل اجلس ولا تتكلم يكون عطفا صحيفا فصار رد الشهادة من تمة الحد ألا ترى أن الأئمة مأمورون به كجلدوك وكذلك رد الشهادة مؤلما كجلدك بل هو أزيد عند العقلاء قال

(قال لا يحب الشركة الخ)
والواو لمطلق الشركة في
ثبوت مضمون الجملتين في
الواقع فقياسهم الجملة التامة
على الجملة الناقصة قياس
مع الفارق وهو تحقق
الضرورة (قال الا فيما
تفتقر) أي الجملة التامة
(قوله كالتعليق) أي
بالشرط (قوله ناقصة تعليقا)
لانه عرف بدلالة الحال أن
غرضه التعليق لا التمييز
(قوله معها) أي مع الاولى
(قوله لا يعلق) أي على
الشرط

جراحات السنان لها التام * ولا يلتزم ما جرح اللسان

ولان القاذف هتك ستره بالقول فجوزى وفاقا باهدار شهادته الا أن التام لا يباين بهذا الزاجر والحدود شرعت زواجر فشرع الجلد أيضا ليحصل الانذار والوعد اللثيم والحيي الكريم وأما قوله وأولئك هم الفاسقون فليس بخطاب للأئمة ولكنه اخبار عن صفة القاذفين فلا يصلح جزءا لان الجزاء ما يقام ابتداء بولاية الامام وأما الحكاية عن حال قائمة فلا فهو مثل قوله تعالى فان يشاء الله يختم على قلبك ويمح الله الباطل فان قوله ويمح غير معطوف على يختم فان قلت ان كان محج كلاما مبتدأ غير معطوف على يختم فلماذا سقطت الواو في الخط قلت كما سقطت في قوله ويدع الانسان بالشر دعاه بالخبر وقوله سندع الزبانية على أنها مبتدئة في بعض المصاحف وقوله لنبين لكم ونقر في الارحام ويذهب غيظ قلوبهم ويتوب الله على من يشاء والشافعي رحمه الله قطع قوله تعالى ولا تقبلوا لهم من قوله فاجلدوهم مع قيام دليل الاتصال وهو أن كل واحد منهما ماجة فعلية آخذة بحجزة صاحبة مقبوض الى الأئمة مؤلما ووصل قوله وأولئك هم الفاسقون بقوله ولا تقبلوا حتى صرف الاستثناء اليها مع قيام دليل الانفصال لان احداها ماجة فعلية خطاب للأئمة والاخرى جملة اسمية بيان لسمة القاذف وذكره لازالة اشكال وهو انه لما اذ صار سببا لوجوب عقوبة تسقط بالشبهات مع أن القذف خبر متردد بين الحسبة وهتك الستر وربما يكون حسبة اذا كان الراي صادقا وله أربعة من الشهود فزال الله تعالى هذا الاشكال بقوله وأولئك هم الفاسقون أي العاصون بهتك ستر العفة من غير فائدة حين يحزوا عن إقامة أربعة

(فأذا تم بنفسه لا يحب الشركة الا فيما تفتقر اليه) كالتعليق في قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدى حرفان الجملة الاخيرة وان كانت تامة ايقاعا لكنها ناقصة تعليقا فصارت مشتركة معها في التعليق بخلاف قوله ان دخلت الدار فانت طالق وزنيب طالق فانه لا يعلق طلاق زنيب اذ لو كان غرضه التعليق

(قوله أورده) أى المصنف (قوله حيث أورده الخ) حيث ههنا تعليلية (قوله والمذهب الفاسد نبعا) حيث قال خلافا للبعض بخلاف البيان السابق فانه كان هناك يذكر المصنف المذهب الفاسد أصالة (قوله بل خرجت محرج الجزاء) أى يكون مترتبا على سابقه كترتب الجزاء على الشرط وليس المراد أنه يكون جزءا نحو ما فانه ليس فى المثال الذى أورده السارح رحمه الله شرط نحو صراحة (قوله فرجم) أى لما زنى فرجم وقصة زنا ما عرفت قدمت (قوله فسجد) أى لما سها فسجد وقصته على ما ورى أصحاب الصحاح انه صلى الله عليه وسلم صلى الصلاة الرباعية ركعتين سهوا وسلم فقام ذواليدى وقال أقصرت الصلاة يا رسول الله أم نسيت فقال صلى الله عليه وسلم كل ذلك لم يكن فقال قد كان بعض ذلك فشهد الصحابة بصدقه فقام صلى الله عليه وسلم صلاته وسجد للسهو والكلام فى أثناء الصلاة لم يكن فى ذلك الوقت حراما فان قلت ان سجدة السهو يجب جبر المافات الواجب

(٢٨٥)

وهو ثابت بدليل فيه شبهة والدلائل الموجبة كلها قطعية فى حقه صلى الله عليه وسلم فلا واجب عليه فكيف سجدة السهو قلت لانسلم أن الدلائل الموجبة كلها قطعية فى حقه صلى الله عليه وسلم فان اجتاده صلى الله عليه وسلم قبل التقرىظى محتتمل الخطأ عند أكثر أصحابنا فثبت الواجب فى حقه فثبت سجدة السهو بقرئ واجب يثبت بهذا الدليل (قوله وقع موقع الجزاء) بدلالة القاء الجزائية (قوله على قدره) أى على قدر الجواب (قوله ولم يكن مستقلا) أى لا يكون كلاما مفيدا دون اعتبار السؤال السابق أو الحادثة السابقة (قوله فقال بلى الخ) الفرق بين بلى ونعم أن بلى لا يجاب المنفى بالنفى السابق ونعم معناه

من الشهود واليه أشار بقوله فان لم أتوا بالشهادة فواشك عند الله هم الكاذبون فكان العمل يقتضى النص فيما قلنا حيث جعلنا القذف سببا موجبا للعقوبة والمجوز عن البيئة شرطاً بصفة التراخي حيث قال ثم فلم نرد الشهادة بمجرد القذف حتى يعجز عن الاتيان بالشهود الاربعة بخلاف ما يقوله الشافعى رحمه الله فانه رد الشهادة بمجرد القذف وجعلنا الرد حذامشار كالجلد لانه عطف بالواو فيجب ربط كل ما يصلح جزاء به ورد الشهادة يصلح جزاء كالجلد لانه ضرب عقوبة اذا قبل بالقبول (والعام اذا خرج محرج الجزاء) وأخرج الجواب ولم يزد عليه ولم يستقل بنفسه يختص بسببه وان زاد على قدر الجواب لا يختص بالسبب ويصير مبتدأ حتى لا تلغى الزيادة خلافا للبعض اعلم أن العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب عندنا خلافا للشافعى والمزنى فعندهما يصير العام خاصا بالسبب وصورة المسئلة فى موضعين أحدهما أن الحادثة اذا وقعت لواحد فى زمن النجى عليه السلام فنزل نص عام فى تلك الحادثة يتناول صاحب الحادثة وغيره فان هذا النص لا يختص به سبب وقوع الحادثة بل يعم صاحب الحادثة

لقال وزين بدون ذكر الخبر لان خبر كلنا الجملتين واحد فاذا أعاده علم أن غرضه التخييز (والعام اذا خرج محرج الجزاء) هذا وجه خامس من الوجوه الفاسدة أورده على خلاف طرز السابق حيث أورده مذهب أصالة والمذهب الفاسد تبعا وتفصيله أن صبغة العام اذا أوردت فى حق شخص خاص فى نص أو قول الصحابة فان كانت كلاما مبتدأ فلا خلاف فى أنها عامة لجميع أفرادها ولا تختص بسبب خاص وردت فيه وأما اذا لم تكن كذلك بل خرجت محرج الجزاء كما روى أن ما عازانى فرجم أو سها رسول الله صلى الله عليه وسلم فسجد فان قوله رجم وسجد عام صالح فى نفسه لكل رجم وكل سجود وقع موقع الجزاء (وأخرج الجواب ولم يزد عليه) بأن يقول من دعى الى الغداء ان تغديت فعبدى حر فانه وقع فى موضع الجواب ولم يزد على قدره (أو لم يستقل بنفسه) عطف على قوله ولم يزد فهو قيد للجواب أى خرج محرج الجواب ولم يكن مستقلا بنفسه بأن قال شخص لا آخر أليس لى عليك ألف درهم فقال بلى أو قال أكن لى عليك ألف درهم فقال نعم لانه ان كان مستقلا بنفسه بأن يقول لك على ألف درهم فهو قرار مبتدأ خارج عما نحن فيه (يختص بسببه) أى يختص العام فى هذه الصور الثلاث بسبب ورود اتفاقا ولا يمتثل ابتداء الكلام قط (وان زاد على قدر الجواب) بأن يقول المدعى الى الغداء ان تغديت اليوم فعبدى حر وهذا هو القسم الرابع المتنازع فيه (فعندهنا لا يختص بالسبب ويصير مبتدأ حتى لا تلغوا الزيادة خلافا للبعض)

تصدق ما قبله متفيا كان أو مثبتا فلا يقبل أليس الله موجود فقال قائل مسلم بلى فلا يضرب إيمانه ولو قال نعم يلزم كفره (قوله بان يقول) أى فى جواب أليس لى عليك ألف درهم أو أكن لى عليك ألف درهم (قال يختص بسببه) أى يقتصر على سبب النزول ولا يتعداه ويكون ثبوت الحكم فى غيره بالقياس أو بدلالة نص أو بنص آخر أما الاول فلان القاء الجزائية تتعلق بما تقدم وأما الثانى فلان الجواب مبنى على السؤال فيمتعلق به فلا تغدى من عند غير الداعى لم يحنث فلا يصير عبدا حرا وأما الثالث فلانه غير مستقل فلا بد له من أن يرتبط بما قبله (قوله بسبب الورود) إيماء الى أن ضمير بسببه لا يرجع الى العام بل الى الورود (قال ويصير مبتدأ) ومفيدة للحكم على سبيل العموم ولذا اشتهر عندنا أن العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب ولو قال انى عنت الجواب صدق ديانته فانه مع الزيادة يمتثل الجواب لأفضله فانه خلاف الظاهر لان الظاهر استئناف الكلام على أن فيه تخفيفا أيضا فيهم فان قلت ان دلالة الحال

وغيره وعندهما يختص بصاحب الحادثة ويراد باللفظ العام الواحد مجازا وإنما ثبت هذا الحكم في حق غير صاحب الحادثة بنص آخر أو بالقياس على صاحب الحادثة والثاني إذا خرج كلام الرسول عليه السلام جواب السؤال السائل يختص بالسؤال عندهما وعندنا إذا كان الجواب لا يستقل بنفسه بدون السؤال يختص به وإن كان يستقل بنفسه ويكون مقيد بالحكم في حق السائل وغيره لا يختص به بل يعتبر عموم الجواب احتجابه قوله عليه السلام لا ربا إلا في النسبة والربا يجري في التقديبالاجماع ولكن الحديث ورد في حادثة خاصة فاختص بها فإنه روى أنه سئل رسول الله عليه السلام عن الربا في مختلفي الجنس فقال لا ربا إلا في النسبة فكانه قال لا ربا في مختلفي الجنس إلا في النسبة ولا يلزم لم يختص بالسؤال أو بصاحب الحادثة لم يكن في تأخير البيان إلى وقت السؤال أو نزول الحادثة فائدة فوجب أن يختص به ولأن آية الظهار والعان وحد القذف وغيرها زلت عند وقوع الحوادث لأشخاص معلومين ولم يختص بهم فإن الأمة عموما حكمها وإن الموجب للحكم هو اللفظ فكان اعتباره أولى من اعتبار السبب الذي سكت النص عنه واعتباره بوجوب العموم فكان عاما ولا نامق خصناه بالسبب لغت الزيادة ومتى لم يخصه نصير الزيادة معمولا بها ويكون لا ابتداء التعليم كما روى أنه عليه السلام سئل عن ماء البحر فقال الطهور ماؤه والحل ميتته والسؤال كان عن الماء ثم بين حكم ميتته وهو زيادة على قدر الجواب إلا أنه بقدر السؤال يسكون جوابا وما زاد عليه يكون لا ابتداء التعليم فكذا هنا ولهذا جازنا الصلح على الانتكار بعموم قوله تعالى والصلح خير وإن زلت الآية في الصلح بين الزوجين ولا ينصرف إلى الصلح المذكور منكرا وإن كان الأصل في أن المنكرا إذا أعيد معرفا كان عين الأول لأنه إذا جعل للجنس يدخل فيه المذكور وغيره فكانت فائدة أكثر فكان الحمل عليه أجدر وعندهما يختص بنشوز الزوجين وهذا في الحاصل على أربعة أوجه الأول ما خرج مخرج الجزاء فيختص بسببه كما روى أنه عليه السلام سها فسجد وروى أن ما عازاني فرجهم لأن الفاء الجزاء فيعلق بما سبق كانه عليه وحكم العلة مخصوص بها والثاني ما خرج مخرج الجواب وهو غير زائد على مقدار الجواب فيختص بالسبب كما لو قيل لرجل ائتلك اغتسل هذه الليلة في هذه الدار عن جنابة فقال إن اغتسلت فعبدى حرفانه يختص بذلك الاغتسال المذكور في السؤال حتى إذا اغتسل لاعتن جنابه لا يعتق عبده وكذا إذا قال لغيره تعال تغدمني فقال إن تغديت فعبدى حرفانه يختص بذلك الغداء والثالث ما لا يستقل بنفسه ولا يكون مفهوما بدون السبب المقرون به فهذا بتقديده أيضا لأنه متى لم يستقل بنفسه صار كعض الكلام فلا بد من أن يرتبط بما قبله من السبب كمن يقول لا خير ليس لي عليك كذا فيقول بلى أو تقول أنا كذا فيقول نعم أو أجل فإنه يجعل إقرارا لأن هذه الالفاظ لا تستقل بنفسها فيتقيد بالسؤال المذكور الذي كان سببا لهذا الجواب ويصير ما تقدم من الخطاب كالمعاد فيه فأصل بلى أن يكون إيجابا لما بعد النبي تقول لمن قال لم يقيم زيد أو لم يقيم زيد بلى أي قد قال ونعم مصدقة لما سبقها من كلام مني أو مثبت تقول إذا قال قام زيد أو لم يقيم زيد نعم تصديق لقوله وكذا إذا وقع الكلامان بعد حرف الاستفهام كما لو قال أقام زيد أو لم يقيم زيد فقلت نعم فقد حققت ما بعد الهمة فإن كان بعد قضية موجبة كان محققا كذلك الإيجاب وإن كان بعد قضية منفية كان مؤكدا كذلك النبي وأجل لا يصدق بها إلا في الخبر يقول القائل قد أتاك زيد فتقول أجل أي هو

وهو مالك والشافعي وزفر رحمهم الله فعندهم يختص بسببه أيضا فان تغدى في ذلك اليوم مع غير الداعي أو وحده لا يعتق عبده ونحن نقول إن فيه الغاء القيد الزائد وهو قوله اليوم فينبغي أن لا يختص بسببه بل أيما تغدى أو حينما تغدى في ذلك اليوم مع الداعي أو وحده أو مع غيره يحنث البتة احترازا عن الغاء

تدل على الجواب فلا يحمل على الاستئناف قلت دلالة الحال لا تعتبر مع الصريح وصريحه للعموم (قوله والشافعي) ومحققوا الشافعية يقولون إن الخلاف ليس للشافعي بل لامام الحرمين من الشافعية هو يقول أن الجواب يجب أن يطابق السؤال فلو كان عاما من السؤال فإن المطابقة ونحن نقول إن المطابقة الواجبة بين السؤال والجواب أن يتكشف حال ذلك السؤال عن ذلك الجواب وهذه المطابقة لا ينافيها لو اشتمل الجواب على الافادة الزائدة ويقيد العموم ولا نسلم وجوب المطابقة بينهما بمعنى المساواة في العموم والخصوص (قوله إن فيه) أي في الاختصاص بسببه (قوله يحنث البتة) فيصير عبده حرا

(قوله ولكن الخ) هذا اعتراض على المصنف (قوله نوع مسامحة) فان رجم وكذا سجد وكذا نم وبلى وكذا ان تغدبت وامثالها ليست من ألفاظ العموم (قوله فقيل) أى في الجواب (قوله عما ورد تحتها) أى عن الحادثة التي ورد هذا اللفظ تحتها (قوله لزننا أولغيره) كإردته والافساد في الارض (قوله وأولغيره) كالتلاوة (قوله وقيل) القائل صاحب الدائر (قوله لا المصطلح عليه) أى الذي مر تعريفة سابقا (قوله فتأمل) لعله إشارة إلى جواب ثالث وهو أن المراد (٣٨٧) بالعام ههنا ما ليس بخاص العين

سواء كان مطلقا كالفعل أو عام اصطلاحيا (قال وقيل) القائل بعض الشافعية (قال لا عموم له) فان المعهود في المدح أو الذم هو المبالغة أى في الطاعة أو في الزجر عن المعصية وهي في ذكرا العام وعدم ارادة العام ونحن نقول ان المبالغة على هذا الوجه اغراق وهو بعيد في كلام الشارع فكيف ولو حاز الاغراق لارتفع الايمان عن اخبارات الوعد والوعيد لاحتمال الاغراق وأما المبالغة بدون الاغراق فهو حاصل اذا أريد العموم أيضا (قوله ان الابرار الخ) مثال المدح (قوله وان العجبار الخ) مثال الذم (لان اللفظ دال على العموم) أى بالوضع ولا صارف عن الوضع والعمل على الحقيقة واجب مادام لم يوجد الصارف (قوله فحينئذ الخ) أى حين اذا كان الكلام المذكور للذم أو اللدح أو اللذم عاما يجوز أن يفسد الخ فيكون محبة على الشافعي فيما ذهب اليه من عدم وحب الزكاة

كائن ولا يستعمل في جواب الاستفهام كذا في المفصل وقيل يجوز أن يقع أجل بعد الاستفهام وقال غير الاسلام أصل بلى أن يكون بناء على النفي في الابتداء مع الاستفهام ونعم لمحض الاستفهام وأجل يجمعهما ما وقد يستعملان أى بلى ونعم في جواب ما ليس باستفهام على أن تقدريه معنى الاستفهام أو يكون مستعارا لذلك وقد ذكر محمد في كتاب الاقرار مسئلة في نعم من غير الاستفهام ومن غير احتمال الاستفهام كن يقول لا خرافى الالف الذي عليك فقال نعم فقد أقر بها والرابع أن يكون مستقلا بنفسه زائدا على قدر الجواب بان قال ان تغدبت اليوم وأغتسلت الليلة أو في هذه الدار فلا يختص بسببه وتكون ابتداء لان في تخصيصه به الغاء الزيادة وفي جعله نصا مبتدأ اعتبارا لزيادة التي تكلم بها فكان أولى الآن يقول نوبت الجواب فحينئذ يدين فيما بينه وبين الله تعالى وتجعل تلك الزيادة للتوكيد ولها قلنا اذا قالت المرأة لزوجها تزوجت علي فقال كل امرأتى طالق ثلاثا انها تتناول المخاطبة حتى تطلق في الحال لانه زاد على قدر الجواب لان جوابه أن يقول ان فعلت فهي طالق ثلاثا فكان مبتدئا وعن أبي يوسف ان المخاطبة لا تدخل لان كلامه خرج جوابا لكلامها فيقيد بالكلام السابق والكلام السابق في تزوج غيرها علمها والزيادة على قدر الجواب انما يخرج الكلام عن الجواب اذا لغت الزيادة متى جعل جوابا ولا تلغوا الزيادة هنا ان جعل جوابا لان غرضه تطيب قلبها وتسكين نفسها اذا بتطيق غيرها على العموم لجواز أن يقع في قلبها انه انما أراد بما قال غير التي ظنت الا انها يقولان جاز أن يكون غرضه ايجاشها واغضاها فاراد أن يطلقها مع غير حاجت بالغت في الخصام فيما هو مادون من الاحكام فلا يترك بهذا الاحتمال عموم الكلام ولو نوى غير هادى ديانة لا قضاء لانه تخصيص للعام (وقيل الكلام المذكور للذم أو اللدح أو اللذم لا عموم له) كقوله تعالى ان الابرار لفي نعيم وان العجبار لفي عذاب وهو محكى عن بعض الشافعية حتى منعوا من عموم قوله تعالى والذين يكتزون الذهب والفضة وأبطلوا التعليق به في وجوب الزكاة في الحلى وقالوا القصد بذلك الحاق الذم عن كثرة الذهب والفضة وليس القصد به العموم (وعندنا هذا فاسد) لان اللفظ دال على العموم وليس دلالة على المدح أو اللذم مانعة من دلالة على العموم لانه لا منافاة بينهما من كغيره وهذا بناء على أن العام هل يختص بغرض

الكلام ولكن في اطلاق العام على هذه الصيغة نوع مسامحة فقيل انه مع قطع النظر عما ورد تحتها صالح لكل رجم سواء كان لزننا أو لغيره وكذلك الكل مجود أع من أن يكون للسهم أو لغيره وكذلك الكل ألف من جنس هذا المال أو من غيره وكذلك كل غداء مدعو أو غيره وقيل انه أريد بالعام هنا المطلق كما هو رأى الشافعي لا المصطلح عليه فتأمل (وقيل الكلام المذكور للذم أو اللدح أو اللذم لا عموم له وان كان اللفظ عاما) وهذا هو الوجه السادس من الوجوه الفاسدة فلا يكون عندهم قوله تعالى ان الابرار لفي نعيم وان العجبار لفي عذاب محكى بما يستدل به على حال كل بر وفاجر بل على من نزل في حقهم فقط والباقي يقاس عليهم أو يثبت بنص آخر (وعندنا هذا فاسد) لان اللفظ دال على العموم فلا ينافيه دلالة على المدح والذم أيضا فحينئذ يجوز أن يتسكع بعموم قوله تعالى والذين يكتزون الذهب والفضة الآية على وجوب

في الحلى كذا في التفسير الاحدى (قوله الآية) تمام الآية (والذين يكتزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فيسرههم بعذاب أليم) الكثر في اللغة الدفن وهو غير مراده ههنا بل المراد عدم اعطاء الزكاة بقرينة قوله تعالى ولا ينفقونها في سبيل الله لان المراد من النفقة المفروضة منها هو الزكاة والوعيد ليس على من دفن المال وانما الوعيد على من لم يؤد الزكاة دفن المال أولا كذا في التفسير الاحدى (قوله في حلى النساء) أى من الذهب والفضة في منتهى الارباح حلى بالفتح يرا به وزيو رازمعدنيات باشدا زنسك حلى

جمع (قوله وان كان الخ) كلمة ان وصلية (قوله ويكون الخ) دفع دخل مقدر تقر به ان صيغة الذين في الآية صيغة مذكر فكيف يدخل فيها النساء (قال وقيل) القائل جهو والشافعية (قال المضاف) المراد بالاضافة مطلق النسبة لا الاضافة النحوية خاصة (قوله اذا وقعت الخ) واذا قوبل الجمع بالمتن فلا ينقسم الا حاد بل يجري المتن على كل فرد من أفراد الجمع (قال في حق كل واحد) أي من أفراد الجمعين (قوله لا بد في كل مال الخ) لان لفظ الاموال جمع وقد اضيف الى ضمير الجمع فيعمل بحقيقة الجماعة في كل واحد من أفراد كلا الجمعين فلا بد في كل مال الخ (قوله لا تجب الصدقة الخ) توضيحه انه ظاهر انه لا تجب الصدقة في كل دينار ودرهم بالاجماع مع انه مال فلا يصح أن يكون معنى الآية خذ من كل فرد من أموال كل منهم صدقة فلا تجب الصدقة بهذه الآية في كل نوع من أنواع أموالهم أيضا كذا قال العنصدي في شرح أصول (٢٨٨) ابن الحاجب (قال يقتضي مقابلة الخ) بدليل الاستقراء والتبادر نحو ركوباد واجهم

المتكلم أم لا (وقيل الجمع المضاف الى جماعة حكمه حقيقة الجماعة في حق كل واحد) لانها اسم جمع لولا الاضافة فلا تبطل الجمعية بها وهو منقول عن زفر (وعندنا يقتضي مقابلة الاحاد بالاحاد حتى اذا قال الامر آتية اذا ولدتما ولدين فانتما طالقان فولدت كل واحدة منهما ولدا طلقا) وكذا لو قال اذا دخلتما هاتين الدارين فدخلت كل واحدة منهما دارا طلقا ولا يشترط دخول كل واحدة منهما في الدارين وعند زفر لا تطلقان حتى تدخل كل واحدة منهما الدارين جميعا لان هذا جمع مضاف الى جماعة فتحققها كذلك والعرف شاهد لما فانك تقول لبس القوم ثيابهم وركبوا دوابهم وانما يفهم منه أن كل واحد منهم لبس ثوبه وركب دابته (وقيل الامر بالشئ يقتضي النهي عن ضده والنهي عن الشئ يكون امر بضده وعندنا الامر بالشئ يقتضي كراهة ضده والنهي عن الشئ يقتضي أن يكون ضده في معنى سنة واجبة)

الزكاة في حلي النساء وان كان واردا في قوم مخصوص كنزوا الذهب والفضة ويكون اطلاق صيغة المذكور أعني الذين عليهن تغليبا كإحترته في التفسير الاحدى (وقيل الجمع المضاف الى الجماعة) هذا وجه سابع من الوجوه الفاسدة فان عندهم اذا وقعت مقابلة الجمع بالجمع كان (حكمه حكم حقيقة الجماعة في حق كل واحد) أي لا بد لكل فرد من أفراد الجمع الاول من كل فرد من أفراد الثاني ففي قوله تعالى خذ من أموالهم صدقة لا بد في كل مال من السوائم والنقود والعروض لكل أحد من الاغنياء أن تجب الصدقة ونحن نقول لا تجب الصدقة في كل درهم ودينار بالاجماع مع أنهم ما من أفراد الاموال فلا تجب في كل أنواعها أيضا على ما ذكر في العنصدي (وعندنا يقتضي مقابلة الاحاد بالاحاد حتى اذا قال الامر آتية اذا ولدتما ولدين فانتما طالقان فولدت كل واحدة منهما ولدا طلقا) ولا يلزم أن تلد كل امرأة ولدين كما قال زفر والشافعي رحمه الله واطلاق الجمع عليهما مسامحة باعتبار ما فوق الواحد ونحوه لبسوا ثيابهم وركبوا دوابهم وقوله تعالى فاغسلوا وجوهكم الآية على ما تقرر في الفقه (وقيل الامر بالشئ) هذا وجه ثامن من الوجوه الفاسدة وفيه اختلاف كثير فقيل لاحكام الامر والنهي في ضدهما أصلا وقيل له حكم فيه وهو أن الامر بالشئ يقتضي النهي عن ضده والنهي عن الشئ يكون امر بضده (قيدل الامر على تحريم ضده والنهي على وجوب ضده فان كراهة ضدها وان كانت له أضداد كثيرة ففي الامر يحرم جميع أضدادها وفي النهي يكفي له الاتيان بواحد من الاضداد غير معين وهذا هو مختار الجصاص (وعندنا الامر بالشئ يقتضي كراهة ضده والنهي عن الشئ يقتضي أن يكون ضده في معنى سنة واجبة) وذلك

ولبسوا ثيابهم وجعلوا أصابعهم في آذانهم وغيرها والمعنى ركب كل واحد دابته وقس على هذا نعم اذا دل دليل خارجي على أنه لا بد لكل فرد من أفراد الجمع الاول من كل فرد من أفراد الثاني فيحمل عليه نحو حافظوا على الصلوات (قال طلقا) لانه نسب توليد الولدين الى امرأتين فنبهنا على انقسام الاحاد على الاحاد صار معناه اذا ولدت هذه ولدا وهذه ولدا فاذا ولدت كل واحدة منهما ولدا تحقق الشرط فيترتب الجزاء (قوله كما قال الخ) مر ببط المتن (قوله واطلاق الجمع الخ) جواب سؤال مقدر تقر به ان ولدتما وكذا ولدين تنبيه فكيف يصح اطلاق الجمع عليهما (قوله على ما تقرر الخ) فغسل بدواحدة ورجل واحدة انما يثبت بعبارة

النص وأما غسل اليد الاخرى والرجل الثانية فاعما يثبت بدلالة النص أو بالاجماع كذا قال الطحاوي (قوله فقيل الخ) القائل الغزالي وأمام الحرمين من الشافعية كذا قيل (قوله الخ) أي لكل واحد من الامر والنهي حكم في ضده (قال يقتضي) أي يستلزم (قوله فان كان له الخ) أي فان كان لكل واحد من الامر والنهي ضد واحد كالامر باليمان فان له ضدا واحدا وهو الكفر فان له ضدا واحدا وهو الايمان فيها أي فهو متلبس بالطريقة الحسنة (قوله أضداد كثيرة) كالامر بالقيام فان أضداده الركوع والسجود والقعود (قال والنهي الخ) لم يتقل هذا القول عن السلف صراحة لكن القياس يقتضي ذلك وفي التقويم للامام أبي زيد ان لم أف على أقوال الناس في حكم النهي على الاستقصاء كما وقفت على حكم الامر ولكن النهي ضد الامر فيجتمعا أن يكون للناس فيه أقوال على حسب أقوالهم في الامر (قال في معنى سنة واجبة) أي كان مؤكدا

وانما أقمع المصنف لفظ في معنى لان السنة المؤكدة لا تثبت الا بالنقل لا بالعقل فكيف يصح أن يقال ان النهي عن الشيء يقتضي أن يكون ضده سنة واجبة ثم اعلم أن المراد من السنة الواجبة السنة المؤكدة القريبة من الواجب فالمراد بالواجبة الضرورية المؤكدة لا الوجوب الاصطلاحي فلا يرد أن بين السنة والواجب تضادا (٣٨٩) فكيف يكون شيء واحدا سنة وواجبا

(قوله لان الشيء) كالامر والنهي (قوله في الاول) أي في الامر (قوله في الثاني) أي في النهي (قوله وليس الخ) اذ ليس صحة المنطوق موقوفة عليه (قوله بل اثبات الخ) أي بل المراد اثبات أمر لازم فان الامر لوجوب اثبات الأمور به فهو ضروري الاتيان والكف عن ضده من لوازم اثبات الأمور به ولما كان الملازم به واجبا فاللازم أيضا واجب فصار اثبات الكف واجبا وصار اثبات ضده حراما ولما كان حرمه ضده بالتبع وما بالتبع أنزل من الحرمة الأصلية فانحطت رتبها وسميت بالكرهية وكذا النهي لحرمة المنهي عنه فهو ضروري الكف والاشتغال بضده من لوازم الكف عنه وبضرورة الملازم يلزم ضرورة اللازم فصار الاشتغال بضده ضروريا ولما كان ضرورة هذا الاشتغال بالتبع وما بالتبع أنزل من الوجوب الأصلي فانحطت رتبها وسميت بالسنة الواجبة ولما منع أن يمنع كون الاشتغال بالضد من لوازم الكف عنه فان

اعلم أن العلماء اختلفوا في أن الامر بالشيء هل له حكم في ضده اذ لم يقصد ضده بنهي قال بعض المتكلمين وبعض الشافعية لاحكام للامر في ضده أصلا وقال الجصاص يقتضي نهي عن ضده سواء كان له ضد واحد كالإيمان مع الكفر أو تضاد كالقيام فان ضده القعود والسجود والاضطجاع والركوع وقال بعضهم يوجب كراهة ضده والمختار عندنا أنه يقتضي كراهة ضده ولا نقول انه يوجب ذلك أو يدل على ذلك وأما النهي عن الشيء فهل له حكم في ضده فعلى هذا أيضا قال الفريق الأول لا حكم له في ضده بوجه وقال الجصاص ان كان له ضد واحد كان أمرا به وان كان له تضداد لم يكن أمرا بشي منها وقال الفريق الثالث يوجب أن يكون ضده في معنى سنة يكون في القوة كالواجب وعلى القول المختار يقتضي ذلك احتج الفريق الأول بان كل واحد من الامر والنهي ساكت عن غيره والسكوت لا يكون موجبا شيئا فيبقى على ما كان قبل الامر كالتعليق بالشرط لما لم يوجب نفي المعلق قبل وجود الشرط لانه مسكوت عنه فيبقى على ما كان قبل التعليق ألا ترى أنه لا يوجب حكما فيما لم يتناوله الا بطريق التعدي به اليه بعد التعليل فلان لا يوجب حكما في ضده ما وضع له أولى وعلى قول هؤلاء اذ لم يأمر العبد بأمر ترك الواجب لا بارتكاب الضد والخصاص بان الامر وضع لوجوب الأمر به ولا وجود للأمر به مع الاشتغال بضده فيثبت حرمة الترك الذي هو ضده ضرورة واقتضاء والحرمة حكم المنهي فيثبت النهي عن ضده اقتضاء وأما النهي فهو للتحريم ومن ضروره فعل ضده اذا كان له ضد واحد فان من قال لعبد لا تتحرك يكون أمرا بضده وهو السكون لان للنهي عنه ضدا واحدا وأما اذا تعذر الضد فليس من ضرورة الكف عنه اثبات كل تضاده ألا ترى ان الأمر بالقيام اذا قعد واضطجع فقد قوت الأمر به والمنهي عن القيام لا يفوت حكم النهي بأن يقعد ويضطجع واستدل على ذلك بأن المرأة منهية عن كثمان الحيف بقوله تعالى ولا يحل لهن أن يكتمن ما خلق الله في أرحامهن فليل هو الولد وقيل الحيف ولا تنافي بينهما قبل عليهما ثم كان النهي عن الكتمان أمرا بالانظهار ولهذا وجب قبول قولها فيما تخبر به ليفسد الامر بالانظهار لان الكتمان ضده واحده هو الانظهار وبأن المحرم منهى عن لبس الخيط ولم يكن مأمورا بلبس شيء معين من غير الخيط لان للنهي عنه تضدادا ههنا وبه حكم النهي لا يثبت الامر بجميع التضادات وليس بعضها بأولى من البعض والفريق الثالث بما قال الجصاص إلا أنهم يشترطون الادنى لان الثابت ضرورة واقتضاء لا يكون كالثابت نصا اذ الثابت نصا ثابت من كل وجه والثابت ضرورة يثبت بقدر ما ترتفع به الضرورة والضرورة ترتفع بجعل ضد الامر مكرها وضد النهي سنة في قوة الواجب وأما الذي اخترناه فبناء على هذا وهو أن الثابت بهذا الطريق يكون بطريق الاقتضاء قتلنا بان الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده والنهي عن الشيء يقتضي سنية ضده لأن يكون موجبا له أو دليلا عليه وقوله تعالى ولا يحل لهن أن يكتمن ما خلق الله في أرحامهن نسخ وليس بنهي لان الصيغة للنهي مثل قوله

لان الشيء في نفسه لا يدل على ضده وانما يلزم الحكم في الضد ضرورة الامتناع فتكني الدرجة الادنى في ذلك وهي الكراهة في الاول لانها دون التحريم والسنة الواجبة في الثاني لانها دون الفرض وليس المراد بالاقتضاء المصطلح السابق بجعل غير المنطوق منطوقا لتحجيم المنطوق بل اثبات أمر لازم فقط وهذا اذا لم يلزم من الاشتغال بالضد تفويت الأمر به فان لم يمتنع ذلك يكون حراما بالاتفاق وهذا معنى ما قال

(٣٧ - كشف الاسرار اول) الكف عنه قد يتحقق بعدم تعلق الارادة وليس ههنا اشتغال بالضد فانه فعل اختياري والفعل الاختياري لا يتحقق بدون الارادة فتأمل (قوله وهذا) أي كراهة ضد الأمر به (قوله منه) أي من الاشتغال بالضد (قوله ذلك) أي تفويت الأمر به (قوله يكون) أي ضد الأمر به

(قال وفائدة الخ) أي ثمره هذا الأصل وهو أن الأمر بالشئ يقتضي كراهة ضده ولما كان المستفاد من الأصل السابق أن ضد الأمر مكره مكره وسواء كان مفقوتاً له أو لا والمستفاد من هذه الثمرة أن ضد المفقوت له حرام وال ضد الغير المفقوت له مكره وفصارت الثمرة مغايرة لثمرة الثمرة فلذا قال صاحب الدر المنثور أن المراد بالفائدة الحاصل أي حاصل الكلام في هذا الأصل أي أن الأمر بالشئ يقتضي كراهة ضده أن التحريم في ضد الأمور به لم يكن الخ والغرض من بيان الحاصل أن الأصل المذكور ليس مطلقاً بل هو مقيد بال ضد الغير المفقوت فصارت هذه من قبيل تقييد الكلام المطلق (قال لم لم يكن الخ) لأن الأمر بالشئ لم يوضع للتحريم في الضد (قال لم يعتبر الخ) أي لم يعتبر التحريم في الضد إلا في مقام يكون ذلك الضد مفقوتاً للأمر أي الأمر به فان تفويت الأمر به حرام فإذا لم يفوته الخ ثم أعلم أولاً أن المراد من الأمر في قول المصنف يفوت الأمر الأمر المأمور به بحاجته فان كون الضد مفقوتاً لنفس الأمر لا يعقل وثانياته قد ظهر من هذا الكلام أن الضد الذي يكون مفقوتاً للأمر مكره حرام وال ضد الذي لا يكون مفقوتاً له مكره ومن قال أن الأمر بالشئ يقتضي النهي والحكمة عن ضده فإرادته من الضد هو الضد المفقوت كما قال بحر العلوم رحمه الله (٢٩٠) فحينئذ لا يبقى النزاع بل آل النزاع إلى اللفظ (قوله أو الثالثة) معطوف

على الثانية (قوله لأن نفس الخ) دليل لقول المصنف لا تفسد صلاته الخ (قوله لا يفوت الخ) لجواز أن يعود إلى القيام المأمور به لعدم تعيين الزمان له (قوله فيكره) لوجوب التوالي في الأفعال الصلاة وتخلل الغيران كان من جنسها موجب للكراهة وإن لم يكن من جنسها كالسلام والعمل الكثير يفسد كذا قيل (قوله بحيث ذهب أو أن القيام الخ) فيه أن القيام إلى الركعة الثانية بعد الفراغ عن الأولى أو إلى الركعة الثالثة بعد الفراغ عن الثانية ليس محذوفاً وموقفاً بوقت حتى يذهب أو أنه ولا قبل أن صورة تفويت القعود والقيام أنه أحرم فاعدا مع القدرة على القيام ولم يقيم أصلاً ففسد الصلاة فيكون هذا القعود حراماً تماماً لرسول (قوله ومن ههنا الخ) أي من أجل أن الضد المفقوت للأمر مكره حرام وال غير المفقوت له مكره (قوله لا يحرم) لأنه ليس بمفقوت للصلاة (قوله لا يحرم) لأنه مفقوت للصلاة (قوله وإن كان الخ) كلمة إن وصلية (قال لم انتهى الخ) روى البخاري عن ابن عمر أن رجلاً سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم ما يلبس المحرم من الثياب فقال لا تلبسوا القمص ولا العمامة ولا السراويلات ولا البرانس ولا الخفاف إلا أحداً لا يجرد عن علب فيلبس خفين وليقطعهما أسفل من الكعبين (قال لم السراويلات) أي غير الخيطين (قوله الكفاية) أي في ستر العورة وانقضاء الحر والبرد (قوله لم أن لا يترك الخ) قيل إن لبس الأزار والرداء ثابت بالنص وليس بثبوت بطريق أنه ضد الخيط ولم انتهى عن لبس الخيط كان ضده من السنة الواجبة في الهداية ولبس ثوبين جديدين أو غسيلين أزار ورداء لأنه عليه السلام أثرت وارتدى عند إحرامه انتهى (قوله كما تترك الخ) فيه إيماء إلى أن النهي عن الشئ يقتضي أن يكون ضده كالسنة المؤكدة ولا يقتضي أن يكون ضده سنة مؤكدة والأفلا يستقيم فإن السنة الأصلية الخ

لا يحل للث النساء بعد فلم يثبت الأمر بالنهي وإنما كان هذا أمر بالاطهار لأن السكتان لم يبق مشروعا وقد تعلق باظهاره أحكام الشرع لم الأمر بالاطهار ضرورة (وفائدة هذا الأصل أن التحريم إذا لم يكن مقصوداً لا يعتبر إلا من حيث يفوت الأمر فإذا لم يفوته كان مكرهاً كالأمر بالقيام ليس ينهي عن القعود قصداً حتى إذا قعد ثم قام لم تفسد صلاته بنفس القعود لكنه يكره) أعلم أن الأمر لما اقتضى كراهة ضده لم يكن ضده مفسداً للعبادة إلا أن يكون مفقوتاً لما هو واجب بصيغة الأمر ولكنه يكون مكرهاً في نفسه فإن الأمر بالقيام في الصلاة إذا قعد ثم قام لا تفسد صلاته بنفس القعود لأنه لم يفوت بهذا الضد ما هو الواجب بالأمر وهو القيام ولكن القعود مكره في نفسه (ولهذا قلنا أن المحرم لما نهى عن لبس الخيط) بقوله عليه السلام لا يلبس القمص ولا العمامة ولا السراويلات (كان من السنة لبس الأزار والرداء

(وفائدة هذا الأصل أن التحريم لم يكن مقصوداً بالأمر لم يعتبر إلا من حيث يفوت الأمر فإذا لم يفوته كان مكرهاً كالأمر بالقيام) يعني إلى الركعة الثانية بعد فراغ الأولى أو الثالثة بعد فراغ الثانية (ليس ينهي عن القعود قصداً حتى إذا قعد ثم قام لا تفسد صلاته بنفس القعود ولكنه يكره) لأن نفس القعود وهو قعود مقدر تسبيحة لا يفوت القيام فيكره وإن مكث كثيراً بحيث ذهب أو أن القيام يفسد الصلاة ومن ههنا ظهر أن الاشتغال بال ضد في الوقت الموسع للصلاة لا يحرم وفي الوقت المضيق لها يحرم وإن كان ذلك الضد في نفسه عبادة مقصودة أو أمراً مباحاً (ولهذا قلنا أن المحرم لما نهى عن لبس الخيط كان من السنة لبس الأزار والرداء) تفرع على أصل أن النهي يقتضي أن يكون ضده في معنى سنة واجبة وذلك لأنه لما نهى المحرم عن لبس الخيط ولا بد أن يلبس شيئاً يستتر به العورة وأدنى ما تكون به الكفاية هو الأزار والرداء لم أن لا يترك كما تترك السنة المؤكدة والأفلا سنة اصطلاحية هو ما كان مروياً عن

تفويت القعود والقيام أنه أحرم فاعدا مع القدرة على القيام ولم يقيم أصلاً ففسد الصلاة فيكون هذا القعود حراماً تماماً لرسول (قوله ومن ههنا الخ) أي من أجل أن الضد المفقوت للأمر مكره حرام وال غير المفقوت له مكره (قوله لا يحرم) لأنه ليس بمفقوت للصلاة (قوله لا يحرم) لأنه مفقوت للصلاة (قوله وإن كان الخ) كلمة إن وصلية (قال لم انتهى الخ) روى البخاري عن ابن عمر أن رجلاً سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم ما يلبس المحرم من الثياب فقال لا تلبسوا القمص ولا العمامة ولا السراويلات ولا البرانس ولا الخفاف إلا أحداً لا يجرد عن علب فيلبس خفين وليقطعهما أسفل من الكعبين (قال لم السراويلات) أي غير الخيطين (قوله الكفاية) أي في ستر العورة وانقضاء الحر والبرد (قوله لم أن لا يترك الخ) قيل إن لبس الأزار والرداء ثابت بالنص وليس بثبوت بطريق أنه ضد الخيط ولم انتهى عن لبس الخيط كان ضده من السنة الواجبة في الهداية ولبس ثوبين جديدين أو غسيلين أزار ورداء لأنه عليه السلام أثرت وارتدى عند إحرامه انتهى (قوله كما تترك الخ) فيه إيماء إلى أن النهي عن الشئ يقتضي أن يكون ضده كالسنة المؤكدة ولا يقتضي أن يكون ضده سنة مؤكدة والأفلا يستقيم فإن السنة الأصلية الخ

(قوله يقتضي) أي عند عدم كون الضد مفقودا للمأوربه (قوله على غير (٢٩١) ترتيب الف) ولما كان تفرع أصل

النبي متفقا عليه من علمائنا
قدمه وكان تفرع أصل
الامر على رأي أبي يوسف
فقط لاعلى رأي الطرفين
فأخره (قال لانه الخ) أي لان
السجود على مكان نجس
غير مقصود بالنهي فان
النهي ماورد صراحة عن
السجدة على المكان النجس
(قال على مكان طاهر)
تثبت الاجماع على أن المراد
من قوله تعالى واسجدوا
السجود على المكان الطاهر
كذا في بعض الشروح
(قال جاز عنده) لانه أدى
المأوربه والاشتغال بالصد
أي السجدة على المكان
النجس ماقتت الأمر به
فلا يحرم ولا يفسد الصلاة
(قوله للمأوربه) وهو
السجود على مكان طاهر
(قال وقال) أي الطرفان
(قوله أخذ وجهه) صفة
النجس فصار وجهه حاملا
للنجس وانما قال وجهه
لان العبرة في السجدة
لوجه فان اتصاله بالأرض
ولصوقه بها فرض لازم
وأما البدان والركبتان فاذا
وضعت على المكان النجس
لا تفسد الصلاة على الطاهر
فانما غسب لازمة الوضع
وليست من ضروريات
السجدة كذا في الدر المختار
(قال فرض) أي في الصلاة
(قال ضده) أي السجود
على المكان النجس (قال

ولهذا قال أبو يوسف ان من سجد على مكان نجس لم تفسد صلاته لانه غير مقصود بالنهي وانما
المأوربه فعل السجود على مكان طاهر فاذا أعادها على مكان طاهر جاز عنده) أي اذا سجد في صلاة على
مكان نجس ثم سجد على مكان طاهر جازت صلاته عند أبي يوسف لان الأمر به السجود على مكان طاهر
ومباشرة الضد بالسجود على مكان نجس لا يفتت الأمر به فيكون مكرها في نفسه ولا يكون مفسدا
للصلاة (وقال الساجد على النجس بمنزلة الحامل له والتطهير عن جل النجاسة فرض دائم فيصير ضده مفقودا
للفرض) أي قال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله تفسد صلاته لان السجود لما كان فرضا صار الساجد على
النجس مستحلا بمنزلة الحامل له بحكم الفرضية وهذا لان سجوده ينفعه ويحصل بوضع الجبهة على
الأرض فاذا سجد على النجس وقدم السجود بالوضع على النجس صار مستملا وحاملا للنجس بحكم
الفرضية بخلاف ما اذا وضع يده على النجس حيث لا تفسد صلاته لان وضع اليدين ليس بفرض
والانتقال بحكم الفرضية والكف عن جل النجاسة فرض دائم في جميع الصلاة وقد فات ذلك بالسجود
على مكان نجس فصار ضده مفقودا للفرض كما أن الكف عن اقضاء الشهوة لما كان مأوربه في جميع
وقت الصوم بتحقيق القوات بالا كل في جزء من وقته لان ذلك الفرض لما كان ممتدا صار ضده مفقودا أبدا
ولهذا قال محمد ان احرام الصلاة ينقطع بترك القراءة في النقل لان القراءة فرض دائم من أول الصلاة
الى آخرها حكما ولهذا لا يصلح الاي خليفة القارئ وان كان قد رفع رأسه من السجدة الأخيرة واذا كان
كذلك فسدت الافعال بترك القراءة فيفسد ما عقدها وهي التحريم لانه قد لا لافعال وقال أبو حنيفة
رحمه الله هو كذلك الآن فساد الافعال لا يثبت قطعا لا بترك القراءة في الشفع كله لينتدئ الى الاحرام
فاما اذا تركها في ركعة فالفساد مجتهد فيه لان عند الحسن البصري ترك القراءة في ركعة لا يوجب الفساد
فلا ينتدئ الى الاحرام ولهذا قال أبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما الله في مسافر ترك القراءة في الظهر انه
لا ينقطع احرام الصلاة لان ترك القراءة متردد محتمل للوجود بان ينوي الإقامة ويقضيها في الشفع الثاني
فلا يصلح مفسدا ولهذا قال أبو يوسف لا ينقطع احرام الصلاة بترك القراءة في الشفع الاول في النقل لانه
أمر بالقراءة في الصلاة ولم ينه عن تركها قصد افساد ترك القراءة حراما بقدر ما يفتت من الفرض
وذلك لهذا الشفع فاما في حق بناء شفع آخر فلا يبق التحريم صحيحة قابلة لبناء شفع آخر عليها وان فسد
الشفع الاول بترك القراءة فيه وقال علماءنا العبدان تنقضان عمدة واحدة لان معنى العدة النهي عن
الخروج والتزوج ثبت ذلك بقوله تعالى ولا تعزموا عقدة النكاح وبقوله ولا تخرجوهن والكف ثابت
بمقتضى النهي لا قصد ولا تضاييق فيما هو موجب النهي نصابا وهو التحريم بخلاف الصوم لان الكف
واجب فيه بالامر قصدا فلا يتحقق أداء لصومين في يوم واحد لوجود التضاييق فركن كل صوم هو
الكف الى وقت

الرسول عليه السلام قولاً أو فعلاً لا ما يثبت بالعقل (وقال أبو يوسف) عطف على قوله قلنا وتفرع على
أصل ان الامر يقتضي كراهة ضده على غير ترتيب الف يعني لأجل هذه القاعدة قال أبو يوسف خاصة ان
من سجد على مكان نجس لم تفسد صلاته لانه غير مقصود بالنهي وانما الأمر به فعل السجود على
مكان طاهر فاذا أعادها على مكان طاهر جاز عنده) فالاشتغال بالسجود على مكان نجس يكون مكرها
عنده لا مفسدا للصلاة لانه لم يفتت الأمر به حين أعادها (وقال الساجد على النجس بمنزلة الحامل له)
أي النجس لانه اذا سجد على النجس أخذ وجهه صفة النجس لأجل المجاورة فلم توجد الطهارة في بعض
أجزاء الصلاة (والتطهير عن جل النجاسة فرض دائم) فيصير ضده مفقودا للفرض كما في الصوم فكما
أن الكف عن قضاء الشهوة فرض في الصوم والصوم يفتت بالا كل في جزء من وقته فكذلك الكف عن

للفرض) أي التطهير عن جل النجاسة (قوله يفتت بالا كل) فالأكل ضد الصوم ومفتت له فصار حراما ومفسدا

ذكرها في القسم الثاني من الكتاب في الحكم (قوله يعني أن الأحكام الخ) لما كانت المشروعات تطلق على العلة والأسباب والشروط والأحكام بنسبة الشارح رحمه الله بهذا التفسير إلى أن المراهنة هي الأحكام المشروعة لا غير (قال وهي اسم الخ) اعلم أن العزيمة بهذا المعنى لا يلزمها الرخصة وقد يقال إن الحكم إذا تغير به مذهب المتغير عنه عزيمة والمتغير إليه رخصة فالعزيمة بهذا المعنى يلزمها الرخصة ثم اعلم أن هذه الأحكام (٣٩٣) الأصلية سميت عزيمة لتكونها في نهاية التأكيذ والعزم هو القصد الكامل

المؤكد (قال غير متعلق بالعوارض) صفة كاشفة لقوله أصل منها أي من الأحكام المشروعة وليس فيسدها فإن كل أصل أي ثابت ابتداء من الشارع فهو غير متعلق بالعوارض وإنما احتاج إلى الكشف لأن الأصل يطلق على معان فلا بد من كشف ما هو المراد منها (قوله يعني لم يكن الخ) تفسير لقوله غير متعلق الخ (قوله العوارض) وهي الموانع التي عهدت في الشريعة كالسفر والمرض وسجى يانها (قال وهي أربعة أنواع) والرخصة أيضا لا تخلو عن هذه الأنواع الأربعة فإن هذه الأنواع لطلق الحكم إلا أن العزيمة لما كانت أصلا خصها المصنف بالذكرو ويعلم حال الرخصة بالمقابلة (قوله والحرام الخ) دفع دخل مقدرة تقريره أن الحصر في الأربعة باطل لخروج الحرام والمكروه تحريما وحاصل الدفع أن الحرام كشرب الخمر داخل

فصل في المشروعات على نوعين عزيمة وهو اسم لما هو أصل منها غير متعلق بالعوارض) اعلم أن المشروع وهو ما جعله الله شريعة لعباده أي طريقا ومذاهبا يسلكونه على نوعين عزيمة وهو ما ينشأ وأما سميت عزيمة لأنهما من حيث كانت مشروعة أصولا بحكم أنه الهنا ونحن عبده كانت في نهاية التوكيد حقا لله تعالى وله الأمر يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وعلينا السلام والالتقياد والرخصة ما ينشأ على أضرار العباد وهو ما يستتبع بعد مراعى الدليل المحرم والمراد بهم ما في الشرع مطابق للرادهم ما في اللغة فالعزم في اللغة هو القصد المتناهي في التوكيد قال الله تعالى فسي ولما نجد له غمرا أي لم يكن له قصد موكدي العصيان وقال فاصبر كما صبر أولو العزم من الرسل أي أولو الجلد واللبات والصبر ومن التبعيض والمراد بالولي العزم بعض الأنبياء كنوح وإبراهيم وموسى وعيسى وقيل يونس وآدم عليهم السلام ليس منهم بقوله تعالى ولأنك كن كصاحب الخوت ولم نجد له عزما وقيل البيان فيكون أولو العزم صفة الرسل كلهم ولهذا لو قال عزمت أن أفعل كذا يكون ميمنا لأن العباد انما يؤكدون قصدهم باليمين والرخصة في اللغة البسر والسهولة يقال رخص السعر إذا اتسعت السمع وكثرت وسهل وجودها وتيسرت أصابها فان قلت تفسير الرخصة بما ذكرتم مشكل لأن المحرم أن كان مع الحرمة يكون جعابين الضدين والأيكون تخصيص العلة قلت معنى الاستباحة أن يعامل به مثل ما يعامل عن مباشر المباح لأن تثبت حقيقة الاستباحة لأن المؤاخذه ليست من الأحكام اللازمة للحظور لا محالة (وهي أربعة أنواع) أي العزيمة أربعة أنواع فريضة وواجب وسنة ونفل فهذه أصول الشرع وان كانت متفاوتة في أنفسها على ما سألنا أن شاء الله تعالى وقيل إن النفل ليس بعزيمة لأنه شرع جبر النقصان يمكن في العزيمة وهي الفريضة قلنا ذلك في

جعل النجاسة فرض في الصلاة وهو يقوت بالسجود على مكان نجس ففسد وما فرغ المصنف عن بيان أقسام الكتاب بلواحقها أورد بعدها بعض ما ثبت من الكتاب من الأحكام المشروعة اقتداء بفقر الإسلام وكان ينبغي أن يذكرها بعد باب القياس في جملة بحث الأحكام الآتية كما فعل ذلك صاحب التوضيح فقال

فصل في المشروعات على نوعين عزيمة) يعني أن الأحكام المشروعة التي شرعها الله تعالى لعباده على نوعين أحدهما العزيمة والثاني الرخصة فالعزيمة (وهي اسم لما هو أصل منها غير متعلق بالعوارض) يعني لم يكن شرعها باعتبار العوارض كما كان شرع الإفطار باعتبار المرض بل يكون حكما أصليا من الله تعالى ابتداء سواء كان متعلقا بالفعل كالأموارات أو متعلقا بالتارك كالحرمات (وهي أربعة أنواع) لأنهم لا يتخللوا من أن يكفروا جاحدا أو لا الأول هو الفرض والثاني لا يتخللوا ما يعاقب بتركه أو لا الأول هو الواجب والثاني لا يتخللوا ما ان يستحق تاركه الملامة أو لا الأول هو السنة والثاني هو النفل والحرام داخل في الفرض باعتبار التارك وكذا المكروه في الواجب والمباح مما ليس بمشروع بالمعنى الذي قلنا

في الفرض بحسب التارك فان تركه فرض لأن دليل الحرمة قطعي والمراد بالفرض أعم من أن يكون فعله فرضا أو تركه فالاول فرضا والمكروه تحريما كما كل الضب داخل في الواجب بحسب التارك فان تركه واجب إذ في دليله شبهة والمراد بالواجب أعم من أن يكون فعله واجبا أو تركه واجبا بقي الكلام في المكروه تنزيها فأقول أنه داخل في السنة لأن ترك المكروه تنزيها سنة (قوله وكذا المذكور) أي تحريما (قوله والمباح الخ) دفع دخل مقدرة تقريره أن الحصر في الأربعة باطل لوجود قسم آخر سواها وهو المباح وحاصل الدفع أن المباح ليس بداخل في المقسم فان المقسم هو المشروع بمعنى الذي شرعه الله تعالى لعباده كما قدمنا أنفاما الشارح

والمباح ليس كذلك وفيه أن هذا القول منسوب إلى بعض المعتزلة والأشهر عندنا أن المباح أيضا داخل في الحكم الشرعي بناء على صدق تعريفه عليه وهو خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين اقتضاء أو تحجيها فالأصوب أن يجاب عن الدخول بأن المباح داخل في النفل فإن النفل على التقسيم المذكور هو الذي لا يكفر جاحده ولا يعاقب تركه ولا يستحق تاركه الملامة وهذا صادق على المباح أيضا فلا ينتقض الحصر لخروجه (قال فريضة) قد عرفت المعنى القوي للفرض فنذكره (قال بدليل لاشبهة فيه) الظاهر المتبادر من حيث أن وقوع السكرتة تحت التثنية يفيد العموم أن الشبهة المنفية أعم من أن تكون شبهة ناشئة من دليل أو شبهة غير ناشئة من دليل ويرد حينئذ أن الحكم اللزومي الثابت عن دليل فيه شبهة غير ناشئة من دليل يخرج عن الفرض وليس بداخل في الواجب فيجوز الحصر فلا بد من الصرف عن الظاهر بأن يقال إن المراد من الشبهة المنفية في تعريف الفرض الشبهة الناشئة من الدليل وحينئذ فلا يرادفان الحكم المذكور في الإراد داخل حينئذ في الفرض ثم اعترض عليه بأنه يكفي في تعريف الفريضة أن يقول هي ما ثبت بدليل لاشبهة فيه فأقام قوله لا يمحتمل زيادة ولا نقصا تطويل وأجيب عنه بأن الخاتمة (٣٩٣) التكميل والتوضيح فلا يخرج والمراد بالبوت ثبوت لزومه

فلا يريد أن السن المتواترة والمستحبات والمباحات الثابتة بالدلائل القطعية تدخل في حد الفرض (قوله كذلك) أي بدليل لاشبهة فيه ولا يمحتمل زيادة ولا نقصا (قوله لان الخ) دليل لقوله لا يقال الخ (قال كلابيان) فانه لا يزيد ولا ينقص في غير زمان الوحي وان كان يزيد في زمان الوحي زيادة متعلقاته (قوله هما مترادفان) فعطف التصديق على العلم عطف تفسيري كذا في الدائر (قوله اذ قد يحصل) أي العلم القطعي (قوله يعرفونه) أي النبي صلى الله عليه وسلم (قال حتى يكفر جاحده) هذا الحكم ليس على

قصد الاداء لا في الشرعية فهو مشروع ابتداء كسائر العزائم (فريضة وهي ما لا يمحتمل زيادة ولا نقصا) ثبت بدليل لاشبهة فيه كلابيان والأركان الاربعة) اعلم أن الفرض لغة التقدير والقطع قال الله تعالى فنصف ما فرضتم أي قدرتم بالتسمية وقال سورة أنزلناها وفرضناها أي قطعنا الأحكام فيها قطعاً فالفريضة اسم لمقدور شرعاً لا يمحتمل زيادة ولا نقصا ما مقطوع به لكونه ثابتاً بدليل موجب للعلم قطعاً كالكتاب أو السنة المتواترة أو الإجماع مثل الإيمان والصلاة والزكاة والصوم والحج فهي مقدرة مقطوع بها ثبت بالكتاب والسنة المتواترة والإجماع وتسمى مكتوبة أيضاً لأنها كتبت علينا في اللوح المحفوظ وفي هذا الاسم ما ينبي عن التخفيف لانه مقدرة متناه وما ينبي عن شدة الرعاية والمحافظة لانه مقطوع به (وحكمه الزوم علماً أو تصديقاً بالقلب وعلماً بالبدن حتى يكفر جاحده ويفسق تاركه بلا عذر) اعلم أن حكم الفريضة لزومها تصديقاً بالقلب بلا شبهة لانه ثابت بدليل قطعي حتى يكفر جاحده لان تصديق العبد به بما جاء منه بقلبه إيمان فكان الترك كفراً وعلماً بالبدن أي لزم أدائه حتى لو ترك الاداء يكون فاسقاً لانه ترك الاداء فالاول (فريضة وهي ما لا يمحتمل زيادة ولا نقصا) ثبت بدليل لاشبهة فيه) فأعداد الركعات والصيامات وكيفيتها كلها متعين بتعيين لا زيدا فيه ولا نقصا وثابت مقطوع لا يمحتمل الشبهة ولا يقال انه يتناول بعض المباحات والنوافل الثابتين كذلك لان كلمة ما عابرة عن عزيمة معهودة لم تتناولها قط (كلابيان والأركان الاربعة) وهي الصلاة والزكاة والصوم والحج (وحكمه الزوم علماً وتصديقاً بالقلب) قيل هما مترادفان والاصح أن التصديق ما يتقد فيه بالاختيار القسدي وهو أخص من العلم القطعي اذ قد يحصل بلا اختيار ولا يصدق به كما كان للكفار الذين يعرفونه كما يعرفون أبناءهم (وعلماً بالبدن) ففي العبادة البدنية هو أدائها بالبدن وفي المالية إعطاؤها وأمانة وكيل لها (حتى يكفر جاحده) أي ينسب إلى الكفر منكره تفريع على العلم والتصديق (ويفسق تاركه بلا عذر) تفريع على العمل بالبدن واحترزه عن الترك بعد الزكراه أو بعد الرخصة فانه لا يفسق

إطلاقه بل الفرائض التي علم فرضيتها في الشريعة المحمدية بالمداهة لكل أحد من الحق والمبطل فاحداها كافر البتة وأما الفرائض التي ليست فرضيتها بدينية جلية فان كانت قطعية بمعنى أنها ثبتت بدليل لاشبهة فيه أصلاً فمكروها مؤثلاً وان كان التأويل ركيكاً ليس بكافر بل هو فاسق ولذا قال قدماء المشايخ لا تكفر أحد من أهل القبلة مادام يتشبث بالكتاب والسنة وان كانت قطعية بمعنى أنها ثبتت بدليل ليست فيه شبهة ناشئة من دليل وان كان فيه شبهة غير ناشئة من دليل فمكروها مؤثلاً بالتأويل الاجتهادي ليس بكافر ولا فاسق وان كان خاطئاً وغير مؤثلاً بالتأويل الاجتهادي فاسق البتة وليس بكافر كذا أفاد بحر العلوم رحمه الله (قوله أي ينسب الخ) إيماء إلى أن قول المصنف يكفر صيغة مضارع مجهول بسكون الكاف من الاكفار أو بفتح الكاف من التكفير يقال أكفر ما إذا دعاه كافراً في التاج البيهقي الاكفار كافر خوائدن والتكفير لفظ الفقهاء والمتكلمين ويحتمل أن يكون على البناء للفاعل من المجرى أي يكون كافراً كذا قال الطحطاوي (قال ويفسق تاركه) لان في المعصية خروجاً عن الطاعة والفسق هو الخروج عن الشيء ثم المراد من الترك الترك بغير الاستخفاف فان الترك على وجه الاستخفاف بالشرائع كفر كذا قيل (قوله به) أي بقوله بلا عذر

بطل قول الكعبي ان المباح واجب اذ هو ترك الحرام الذي هو واجب لان الواجب ما يكون لازماً الاداء فلا يجوز تركه والمباح ما يجوز فعله وتركه فكانا متناهيين وليس المباح ترك الحرام بل هو فرد من أفراد ما يترك به المحرم وليس من شرط الوجوب تحقق العقاب على الترك خلافاً للفرق الى بلوازال عفوعن صاحب الكبيرة ولهذا خطئ من حد الواجب بأنه الذي يعاقب على تركه ولا فرق عند الشافعي رحمه الله بين الواجب والقرض فهم مترادفان عنده فانه لما قال بوجوب العائجة وتعديل الاركان أفسد الصلاة بتركها وقلنا ان أنكر الاسم فلا معنى له لاني انما يخالف اسم الفريضة وان أنكر الحكم فكذلك لان الدليل نوعان ما لا شبهة فيه كالكتاب والسنة المتواترة وما فيه شبهة كخبر الواحد ونحوه واذ تفاوت الدليل لم ننكر تفاوت المدلول وعن أبي يوسف بن خالد السمتي أنه قال قدمت على أبي حنيفة رحمه الله فسأله عن الصلوات المفروضة كم هي فقال خمس وسأله عن الوتر فقال واجب فقلت لقله تأملی كفرت فتبسم في وجهي ثم تأملت فعرفت أن الفرق بين الواجب والقرض كإيمان السماء والأرض وبيان ذلك أن بالنص الذي لا شبهة فيه وهو قوله تعالى فاقروا ما تيسر من القرآن ثبت فرضية قراءة القرآن في الصلاة بسباق الآية وهو قوله تعالى ان ربك يعلم أنك تقوم أدنى من نثنى الليل وسياقها وهو قوله تعالى وأقيموا الصلاة أو بالاجماع أو بأن الامر للإيجاب ولا وجوب خارج الصلاة فوجب أن يكون في الصلاة وبخبر الواحد وفيه شبهة ثبت تعيين العائجة فمن جعل الفائجة فرضاً فقد زاد على النص بخبر الواحد وهو نسخ ولا يجوز به بل يجب العمل بالخبر على أنه مكمل لحكم الكتاب ومقرره وذا قمنا ذلك أصل الركوع والسجود ثابت بالكتاب وهو قوله تعالى اركعوا واسجدوا وتعديل الاركان ثابت بخبر الواحد فلو جعلنا التعديل فرضاً وأفسدنا الصلاة بتركه كما أفسدنا ما يترك أصل الركوع والسجود لسؤنيانين موجب الكتاب وهو قطعي وبين موجب خبر الواحد وهو غير قطعي وكذلك أصل الطواف ثابت بالكتاب وهو قوله تعالى وليطوفوا واشتراط الطهارة فيه بخبر الواحد حيث شبهه رسول الله عليه السلام بالصلاة فلو أفسدنا أصل الطواف بترك الطهارة لالحقناه بالنص القطعي وذال يجوز ولكننا شبهناه بالصلاة عملاً فالزمناء القضاء مادام عكة ولم ننسبه بهما علماً حتى اذا لم يقض لم يحكم بفساد الطواف عليه فمن رد خبر الواحد فقد ضل عن سواء السبيل لوجوب العمل به على ما سألنا ان شاء الله ومن سواء بالكتاب والسنة المتواترة فقد أخطأ حيث رفع الدليل الذي فيه شبهة عن درجته وحط الدليل الذي لا شبهة فيه عن درجته والطريق المستقيم في تنزيل كل دليل منزلته كما قلنا وكذلك السعي في الحج واجب عندنا وليس بفرض لانه ثبت بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام ان الله كتب عليكم السعي فاسعوا وكذلك العمرة ثابتة بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام العمرة فريضة كفرية الحجة فلم تكن فرضاً وعند الشافعي هما فرضان لما قررنا من الاصل وكذلك تأخير المغرب الى العشاء واجب بالمزدلفة ثبت بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام لاسامة الصلاة أماً مكملاً فاذا صلى المغرب في الطريق أمر بأن يعيدها بالمزدلفة ما لم يطلع الفجر عند أبي حنيفة ومحمد رحمه الله عملاً بخبر الواحد فان لم يعد حتى طلع الفجر سقطت الاعادة لانا لو أمرنا بالقضاء بعد ذهاب الوقت لحكمنا بفساد ما أدى وهو من باب العلم وخبر الواحد لا يوجب العلم فأما وجوب الاعادة في الرقت فمن باب العمل بخبر الواحد وجب فيه فيجب وقول فخر الاسلام فلا تفسد العشاء المراد به العشاء الاول وهو المغرب وكذا الترتيب في الصلوات واجب بخبر الواحد لا بالكتاب فظهر في حق العمل دون العلم فاذا ضاق الوقت أو كثرت القوائت فلو علمنا بالخبر يصير معارضاً لحكم الكتاب بتأخيرها عن وقتها الثابت بالكتاب فسقط العمل به وكذا كون الخطيم من البيت ثبت بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام الخطيم من البيت فجعلنا الطواف به

أي هذا التأويل (قال وهي الطريقة المساوكة الخ) أي سوى الفرض والواجب والقرينة على هذا التفسير كون
السنة مقابل الفرض والواجب والمراد من الطريقة المساوكة الطريقة الحسنة التي سلكها النبي صلى الله عليه وسلم أو العصابة وتكون
مطالبة (قال أن يطالب الخ) لقوله تعالى وما (٢٩٦) آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا (قال من غير

افتراض الخ) أي ليس
مطالبها مطالبة الفرض
والواجب حتى يستحق
تاركها العقاب (قوله هذه
القيود) أي كونه
مطالبها وكون مطالبها
غير مطالبة الفرض
والواجب (قوله ولكن
قالوا الخ) لما كان يتوهم
من الكلام السابق أن
التعريف المذكور والحكم
المستطوع لطلب السنة
دفعه الشارح بقوله ولكن
قالوا الخ (قوله الأعلى
سنة الهدى) فأنها طريقة
مساوكة في الدين ومطالب
بها وأما سني الزوائد
فمساوكة على وجه العادة
لا العبادة (قوله والتقسيم
الآتي الخ) دفع دخل
مقدور تقريره أن هذا
التعريف والحكم لما لم
يصدق الأعلى سنة الهدى
فكيف يصح تقسيم هذه
السنة فيما سأتى إلى نوعين
سنة الهدى وسني الزوائد
وحاصل الدفع أن التقسيم
الآتي ليس تقسيماً لهذه
السنة بل هو تقسيم لطلب
السنة واليه أشار
الشارح فيما سأتى بقوله

واجباً لا يعارض حكم الكتاب (وسنة وهي الطريقة المساوكة في الدين) اعلم أن السنة في اللغة عبارة
عن مطلق الطريق حسنة كانت أو سيئة قال عليه السلام من سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل
بها إلى يوم القيامة ومن سن سنة سيئة فله وزرها ووزر من عمل بها إلى يوم القيامة أي من وضع طريقة
حسنة ومن وضع طريقة سيئة وقال * فأول راض سنة من يسيرها * والسن الطريق ويقال سن
الماء إذا صبه حتى جرى في طريقه والمراد به شرعاً الطريقة المساوكة في الدين لا على وجه الفرض
والوجوب (وحكمها أن يطالب المرء باقامتها) ويعاقب على تركها (من غير افتراض ولا وجوب) لأنها
طريقة أمر ناهية عنها ونهيها عن أمانتها وأحبابها في فعلها فيستحق الأثمة بتركها إلا أن يتركها
استخفافاً فإنه يكفر فإن ذلك ينصرف إلى واضعها (الآن السنة قد تقع على سنة النبي عليه السلام
وغيره وقال الشافعي مطلقاً طريقة النبي عليه السلام) اعلم أن مطلق لفظ السنة لا يقتضي
الاختصاص بسنة رسول الله عليه السلام لأن المراد به ما في عرف الشرع طريقة الدين أما رسول الله
عليه السلام بقوله أو فعله أو عصبه رضي الله عنهم وقال الشافعي رحمه الله مطلق السنة يقتضون سنة
الرسول عليه السلام فقط لأنه لا يرى تقليد الصحابي ولهذا قال في قول سعيد بن المسيب السنة أتمها
تنصرف إلى سنة الرسول وقصته أن سعيداً سئل عن قطع أصبع امرأة ما يجب فيها فقال عشرين
الابل ثم سئل عن قطع أصبعين فقال عشرين ثم سئل عن قطع ثلاث أصابع منها قال يجب ثلاثون
ثم سئل عن قطع أربع أصابع منها قال يجب عشرين فقيل له كلما كثرت أفعال عقلها فقال هكذا السنة
قال الشافعي رحمه الله أنه أراد به سنة النبي عليه السلام وكذلك قال في قول عمر رضي الله عنه أن من السنة
أن لا يقتل حر بعد أنه أراد به سنة النبي عليه السلام وعندنا هي مطلقة لا قيد فيها فلا تقيد بدلائل
دليل وكان السلف يطلقون اسم السنة على طريقة أبي بكر وعمر رضي الله عنهما وكانوا يأخذون البيعة
من الخلفاء على سنة الرسول وسنة العرب وقال عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء من بعدي
فاذا كان كذلك لم يدل إطلاق السنة على أنها طريقة النبي عليه السلام

أو مخالف الكتاب فلا يفسق فيه لأن هذا ليس الهوى والشهوة بل مما وارث به العلماء لأجل الدقة
والفطنة (و) الثالث (سنة) وهي الطريقة المساوكة في الدين وحكمها أن يطالب المرء باقامتها من غير
افتراض ولا وجوب) فاحترز بقوله أن يطالب عن النفل وبقوله من غير افتراض ولا وجوب عن الفرض
والواجب وكان ينبغي أن يذكر هذه القيودات في التعريف لأنها كفي عنها بالحكم ولكن قالوا أن هذا
التعريف والحكم لا يصدقان الأعلى سنة الهدى والتقسيم الآتي إنما هو مطلق السنة (الآن السنة تقع
على طريقة النبي عليه السلام وغيره) يعني العصابة يقال سنة أبي بكر وعمر وسنة الخلفاء الراشدين رضي
الله عنهم (وقال الشافعي مطلقاً طريقة النبي عليه السلام) يعني إذا أطلق لفظ السنة بلا قرينة لا يطلق
على طريقة العصابة كما روى أن سعيد بن المسيب قال ما دون الثلث من الدية لا ينصف وهو السنة أراد
به السنة التي عليه لسلام وهي أن الدية إذا لم تبلغ ثلثاً فالرجل والآن في سواه وإذا بلغ الثلث
فصاعداً يؤخذ لأرأه نصف ما يؤخذ للرجل وإذا أريدت سنة غير النبي عليه السلام يقال هذه سنة

أي مطلق السنة الخ (قال الآن السنة الخ) توضيحه أنه لا خلاف بيننا وبين الشافعي
رحمه الله في تعريف السنة وحكمها المذكورين إنما الخلاف بيننا وبينه في أن لفظ السنة إذا أطلق هل يطلق على طريقة غير النبي
صلى الله عليه وآله وسلم أو الثاني مختاره والاول مختارنا ودليلنا قوله عليه السلام من سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها فان
كلمة من تم الناس

وهي نوعان سنة الهدى وتاركها يستوجب اساءة كالجماعة والاذان والاقامة وزوائد وتاركها لا يستوجب اساءة كسير النبي عليه السلام في لباسه وقيامه وقعوده) اعلم أن السنة نوعان سنة الهدى أي أخذها هدى وتركها ضلالة كالجماعة والاذان والاقامة ولهذا تتركها قوم استوجبوا اللوم والعقاب ولوتركها أهل بلدة وأصرروا على ذلك فوثقوا بالآل وأبوا إلا أن الأصرار على ترك ما هو من أعلام الدين استخفاف بالدين فيقاتلون على ذلك وزوائد أخذها حسن وتركها لا بأس به كسير النبي عليه السلام في لباسه وقيامه وقعوده فعنه عليه السلام أنه قال البسوا الثياب البيض فانها أطهر وأطيب وكان اذا جالس في المسجد احتجب بيديه وعلى هذا تخرج الالفاظ المذكورة في باب الاذان فقبيل مرة يكره ومرة أساء ومرة يعبد ومرة الشيخين رضي الله عنهما أو سنة أبي بكر رضي الله عنه ونحوه (وهي نوعان) أي مطلق السنة لا التي مضى تعريفها وحكمها على نوعين الأول (سنة الهدى وتاركها يستوجب اساءة) أي جزء اساءة كاللوم والعقاب أو سمي جزءا لاساءة اساءة كما في قوله تعالى جزاء سيئة سيئة مثلها (كالجماعة والاذان والاقامة) فان هؤلاء كلهم من جملة شعائر الدين واعلام الاسلام ولهذا قالوا اذا أصر أهل مصر على تركها يقاتلون بالسلاح من جانب الامام وقد وردت في كل منها آثار لا تحصى (و) الثاني (الزوائد وتاركها لا يستوجب اساءة كسير النبي عليه السلام في لباسه وقعوده وقيامه) فان هؤلاء كلهم لا تصدروا منه على وجه العبادة وقصد القربة بل على سبيل العادة فانه عليه السلام كان يلبس جبة جراء وخضراء وبضياء طويلة الكمين وربما يلبس عمامة سوداء وجرأه وكان مقدارها سبعة أذرع وأثنى عشر ذراعاً وأقل أو أكثر وكان يقعد محتجباً تارة ومترعاً لا عذر وعلى هيئة التشهد أكثر فلهذه كلها من سنن الزوائد يناب المرء على فعلها ولا يعاقب على تركها وهو في معنى المستحب إلا أن المستحب ما أحبه العلماء

يتصف وقد مر بيان الدية وما يجب فيه فتذكر (قوله يقال) أي بالاضافة لا بالاطلاق (قوله لا التي) فان التي مضى تعريفها وحكمها هي سنة الهدى (قال سنة الهدى)

هي التي وانطب عليها النبي صلى الله عليه وسلم تعبدوا وابتغاء مرضاة الله تعالى مع الترك مرة أو مرتين بلا عذر أو لم يترك أصلاً لكنه لم يترك على التارك والاضافة في قول المصنف سنة الهدى بيانية أي سنة هي هدى والحمل مبالغة (قوله أي جزء الخ) اعلم أن المضاف محذوف

(وهي نوعان سنة الهدى وتاركها يستوجب اساءة كالجماعة والاذان والاقامة وزوائد وتاركها لا يستوجب اساءة كسير النبي عليه السلام في لباسه وقيامه وقعوده) اعلم أن السنة نوعان سنة الهدى أي أخذها هدى وتركها ضلالة كالجماعة والاذان والاقامة ولهذا تتركها قوم استوجبوا اللوم والعقاب ولوتركها أهل بلدة وأصرروا على ذلك فوثقوا بالآل وأبوا إلا أن الأصرار على ترك ما هو من أعلام الدين استخفاف بالدين فيقاتلون على ذلك وزوائد أخذها حسن وتركها لا بأس به كسير النبي عليه السلام في لباسه وقيامه وقعوده فعنه عليه السلام أنه قال البسوا الثياب البيض فانها أطهر وأطيب وكان اذا جالس في المسجد احتجب بيديه وعلى هذا تخرج الالفاظ المذكورة في باب الاذان فقبيل مرة يكره ومرة أساء ومرة يعبد ومرة الشيخين رضي الله عنهما أو سنة أبي بكر رضي الله عنه ونحوه (وهي نوعان) أي مطلق السنة لا التي مضى تعريفها وحكمها على نوعين الأول (سنة الهدى وتاركها يستوجب اساءة) أي جزء اساءة كاللوم والعقاب أو سمي جزءا لاساءة اساءة كما في قوله تعالى جزاء سيئة سيئة مثلها (كالجماعة والاذان والاقامة) فان هؤلاء كلهم من جملة شعائر الدين واعلام الاسلام ولهذا قالوا اذا أصر أهل مصر على تركها يقاتلون بالسلاح من جانب الامام وقد وردت في كل منها آثار لا تحصى (و) الثاني (الزوائد وتاركها لا يستوجب اساءة كسير النبي عليه السلام في لباسه وقعوده وقيامه) فان هؤلاء كلهم لا تصدروا منه على وجه العبادة وقصد القربة بل على سبيل العادة فانه عليه السلام كان يلبس جبة جراء وخضراء وبضياء طويلة الكمين وربما يلبس عمامة سوداء وجرأه وكان مقدارها سبعة أذرع وأثنى عشر ذراعاً وأقل أو أكثر وكان يقعد محتجباً تارة ومترعاً لا عذر وعلى هيئة التشهد أكثر فلهذه كلها من سنن الزوائد يناب المرء على فعلها ولا يعاقب على تركها وهو في معنى المستحب إلا أن المستحب ما أحبه العلماء

(٣٨ - كشف الاسرار اول) (قوله كاللوم) بان يقال له وقت الحساب لم تفعل هذه السنة ويكون له انخفاض من الدرجة العليا (قوله أو سمي الخ) هذا على تقدير عدم القول بمحذف المضاف (قوله شعائر الخ) في المنصب شعائر عبادتهم والاعلام جمع العلم نشان كذا في منتهى الارب (قوله يقاتلون الخ) ولذا كان من عادته صلى الله عليه وسلم انه لا يغير على موضع يسمع منه الاذان ويغير على موضع لا يسمع منه الاذان كذا في صحيح البخارى ثم اعلم ان قتال المصريين على ترك هذه السنن عند محمد رحمه الله بناء على أنها من أعلام الدين فتركها استخفاف بالدين وقال أبو يوسف لا يقاتلون بل يؤدبون وانما القتال لمن ترك القرض والواجب وأصر به فرقا بين الواجب والقرض وبين السنة (قوله آثار) كما نحن بفضائلها كتب الحديث فطالعها (قال الزوائد) اختيار لفظ الجمع ههنا ولفظ الافراد في الاول اعلم الى قلة سنة الهدى وكثرة الزوائد (قال كسير الخ) في الصراح سيرة زوش (قوله فانه عليه السلام كان الخ) هذا ارشاه للعنان وما رأيت في كتب الحديث أنه صلى الله عليه وسلم كان يلبس جبة جراء ولا عمامة جراء نعم انه عليه السلام لبس حلة جراء أي كان فيها خطوط جمر رواء البراء بن عازب (قوله محتجباً) الاحتباء أن يقعد الرجل على ألبته وينصب ساقيه ويحتوى عليه ما شرب أو نحوه كذا في المرقاة (قوله يناب المرء الخ) أي لو فعلها على نية اتباع الشارع صلى الله عليه وسلم (قوله إلا أن المستحب الخ) في الدر

أما ما يسمى مندوق أو أدبا وفضيلة وهو ما فعله عليه الصلاة والسلام من تركه أخرى وما أحبه السلفاء (قال النفل) هو في اللغة الزيادة فلا يخفى وجه المناسبة (قوله عرفه بحكمه) وهذا تعريف بالعام فإنه يصدق على السنن كما لا يخفى وزاد صاحب الدائر أنه لا يلام على تركه أيضا وحينئذ فلا يكون التعريف (٣٩٨) عاما فإن قلت إن المسافر إذا صام رمضان يقع فرضا مع أنه يصدق عليه

تعريف النفل قلت ان
النفل ما يثاب المرء على
فعله ولا يعاقب على تركه
مطلقا أى فى الحال وفى
المآل والمسافر يعاقب
عليه لو ترك الصوم مطلقا
نعم انما يجوز له التأخير
(قوله على أنه لا يدرى الخ)
كيف لا يدرى فانه قد
صرح المحققون كصاحب
التحقيق انه لا يلام على ترك
النفل (قال نفل) فان
الفرض للمسافر فى الرباعى
ركعتان فما زاد عليه فما نفل
(قوله لوصلى) أى المسافر
عمدا (قوله وقعد الخ) ايماء
الى أنه لو لم يقعد على
الركعتين وصلى أربع بنفسه
صلاته كذا فى التنوير (قوله
وأساء) أى أثم واستحق
النار (قوله لان هذه الخ)
دليل لقوله لا يقال (قوله
ايست الخ) فان الصلاة فى
نفسها عبادة مشروعة
(قال على هذا الوصف)
أى يثاب المرء على فعله
ولا يعاقب على تركه (قوله
لا يلزم الخ) لان بقاء الشيء
لا يخالف ابتداءه ولما أن
منع هذا (قال وجبت
صياسته) أى عن البطلان
لان ما أدى صارثه تعالى

لا بأس به فالأولان من حكم سنة الهدى والثالث من حكم الوجوب والرابع من حكم السنن الزوائد فالأذان قاعد أي كره لأن الملك النازل قام على جذم حائط وأذن وأن صلى أهل مصر بجماعة بغير أذان ولا إقامة أسأوا لأنهم تركوا السنة المشهورة وأن أذن قبل دخول الوقت لم يجز ويعيده في الوقت لقوله عليه السلام إمام ضامن والمؤذن مؤتمن وفي الأذان قبل الوقت أظهر الجناية فيما أتمن فيه وإن ترسل في الإقامة وحده في الأذان فلا بأس به وإن قال عليه السلام إذا أذنت فتسر وإذا أقت فاحذر (ونقل وهو ما يشاب المرء على فعله ولا يعاقب على تركه) وهو اسم للزيادة في اللغة ومنه سميت الغنمية نفلا لأنها زيادة على ما هو المقصود بالجهاد وهو أعلاء كلمة الله وقهر أعدائه قال * إن تقوى ربنا خير نفل * وسعى ولد الولد نافلة لأنه زيادة على ما حصل للرء بصنعه فتوافل العبادات زوائد على الفرائض والسنن المشهورة مشروعة لسالعليها والتطوع كالنفل فهو ما يأتي به العبد طوعا من غير إيجاب عليه ولا بلام على تركه والزوائد على الركعتين للسافر نفل لهذا وهو أنه يشاب على فعله ولا يعاقب على تركه ولهذا يجوزنا النفل قاعدا مع القدرة على القيام وركبا بالاعتماد مع القدرة على النزول وإن لم يكن متوجها إلى القبلة لأنه لما شرع دعائهما حتى جعلاهما من العزائم أدلوا كان رخصة لكان بعارض عذر فلم يكن مشروعا دائما وفي مراعاة تمام الأركان والشرائط في جميع الأوقات خرج بين فجبوزنا الأداء على هذه الوجوه دفعا للخرج وتحقيقا للبسر وهذا القدر من جنس الرخص (قال الشافعي لما شرع النفل على هذا الوصف وجب أن يبقى كذلك) أي لما شرع النفل على وجه يخبر فيه بين أن يشرع فيه وبين أن لا يشرع فيه وجب أن يبقى كذلك غير لازم بالشرع لأن بقاء الشيء لا يتخالف ابتداءه وإذا بقي مخيرا لم يمتد بغيره فيبطل المؤدى ضمننا لغير المؤدى لا فسادا حتى يقال أنه إبطال العمل وهو حرام بالنص وصار كالظنون (وقلنا ما أداه وجب صيانتة) لأنه صار لله تعالى مسلما إليه بالأداء ولهذا الوما كان مثابا على ذلك فيجب التحرز عن إبطاله رعاية لحق صاحب الحق وكونه مسلما إليه لا ينافي بطلانه بالمبطل كالصدقة تبطل باليمن والأذى والعبادات تبطل بالردة (ولا سبيل إليه إلا بالزام الباقي) أي لا سبيل إلى صيانة ما أداه وهذا ما اعتاده النبي عليه السلام (والرابع النفل وهو ما يشاب المرء على فعله ولا يعاقب على تركه) عرفه بحكمه اتباعا للسلف وفي ذكر نفي العقاب دون الذم والعقاب تنبيه على أنه لا يدري حال الذم والعقاب (والزائد على الركعتين للسافر نفل) لهذا المعنى أنه يشاب على فعله ولا يعاقب على تركه ولا يقال أنه يخالف ما ذكره الفقهاء أنه لو صلى أربعين ركعة على الركعتين ثم فرضه وأساء لأن هذه الأساء ليست باعتبار نفس الركعتين بل لتأخير السلام واختلاط النفل بالفرض (وقال الشافعي رحمه الله لما شرع النفل على هذا الوصف وجب أن يبقى كذلك) يعني أنه لا يلزم في حال البقاء كما كان لم يلزم قبل الابتداء فإن شرع في النفل لا يلزم انعامه ولو أفسده لا يلزم قضاءه سواء كان صوما أو صلاة (قلنا ما أداه وجبت صيانتة ولا سبيل إليها إلا بالزام الباقي) لأن الصلاة والصوم مما يفسد حكمه إلا إذا كان تاما بكونه شفعاً وصوم يوم فإن أدى بعض الصلاة أو الصوم فعليه أن يتمه ولا يلزم إبطال عمله وهو حرام لقوله تعالى ولا تبطلوا أعمالكم وإن أفسده يجب أن يقضيه لتسكون فيه صيانتة ولا يقال ليس فيه إبطال العمل

مسلم اليه بنية القرية ألا ترى أنه لو مات كان مثابا على ذلك القدر (قال لها) أي الى صيانته (قوله بعض الصلاة) أي الترخيم وما بل بعدها (قوله أو الصوم) أي بعض الصوم (قوله لتكون فيه صيانة) أي ثلاثا يطل الجزء المؤدى ألا ترى أن انعام الحج النفل والعمره واجب بالاتفاق لقوله تعالى وأعز الحج والعمره لله وليس هذا الوجوب الا لصيانة الاحرام فكذا يجب الانعام لصيانة الجزء الاول من أية عبادة كانت وبالإفساد يلزم القضاء فان قلت ان المؤدى كاللهو وبجور في الهبة الرجوع فكذا في المؤدى قلت لا بل المؤدى كالصدقة

فانه أريد بها وجهه الله ولا يجوز في الصدقة الرجوع فكذا في المؤدى كذا قيل (قوله بل امتناع عنه) أي عن العمل والمرحى بتزله ما ليس ضرورياً - أي (قوله عرضة) بالضم في الصراح عرضه همت يقال عرضت لقاؤك (قوله مقبس على النذر الخ) وللخصم أن يقول إن هذا القياس مع الفارق لأن النذر التزام وله ولاية الالتزام فإذا التزم لزوم الشرع وليس بالتزام بل هو أداء بعض العبادة ولم يوجد الالتزام فيما بقي فلا يلزم اللهم إلا أن يقال (٣٩٩) أنا لا نجعل الجامع بينهما الالتزام

حتى يرد ما قلتم من ثبوت الفرق بل قول أن الجامع بينهما وجوب الرعاية والاهتمام مع اعتبار أن كلا منهما ما صار حقا لله تعالى قولاً أو فعلاً (قوله من حيث الذكر) أي الذكر الساتى (قوله بأن قال الخ) بيان للذكر (قال فلأن يجب الخ) اللام للتأكيد وأن مع الفعل بتأويل المصدر مبتدأ وخبره أولى (قوله أسهل الخ) ألا ترى أن الشهود شرط في ابتداء النكاح لافي بقاءه وله تطاير كثيرة في الشرع (قوله أولى الخ) فلما وجب ابتداء الفعل برعاية التسمية فيجب بقاء الفعل برعاية ابتداء الفعل بالاولى (قال

الابزارم الباقي وانما له لانه لا يتجزأ عبادة فيجب الاتمام لهذا ضرورة وان كان في نفسه نقلا وهما أمران متعارضان أعنى المؤدى وغير المؤدى لاما ان نظرا الى المؤدى فيجب عليه اتمام الباقي على ما قررنا وان نظرا الى غير المؤدى كما ذكر الشافعي لا يجب لانه نقل في نفسه فوجب الترجيح للمؤدى احتياطا في باب العبادة فان قيل العبادة لا تتم قربة إلا بأخرها لانها لا تتجزأ ثبتوا فإذا توقف الاول على الآخر لتصير قربة لم يحرم ابطال ما صنع قبل أن تتم قربة فلما اذا شرع في الصوم أو الصلاة فهو متقرب الى الله تعالى بفعل الصوم أو الصلاة والفعل حاصل وهو الكف أو القيام الى الصلاة وانما عدم ما يسمى صوما أو صلاة والقربة في الصوم باعتبار كرف النفس عن قضاء الشهوة وفي الصلاة بفعل هو تعظيم وقد وجد في غرم الابطال (وهو كالنذر صار الله تعالى تسمية لافعل انما لموجب لصيانته ابتداء الفعل فلا ن يجب لصيانة ابتداء الفعل بقاؤه أولى) أي المندور صار الله تعالى تسمية لافعل لانه قصد العبادة بنذره وقصد العبادة عبادة كما جاء في الحديث ثم وجب لصيانته أي لصيانة نذره وهو قبول ابتداء الفعل أي ابتداء المندور وهو الصوم أو الصلاة فلا ن يجب لصيانة ابتداء الفعل بشروعه في الصوم والصلاة بقاؤه أولى وهذا لان معنى العبادة في الافعال أكثر بالتسوية الى الاقوال حتى تجب الصلاة على العابر عن الاقوال القادر على الافعال وبالعكس لا تجب وقد جرت النيابة في الاقوال دون الافعال وقالوا ان الاقوال زين للافعال والبقاء أسهل من الابتداء حتى تشتط النية في ابتداء الصلاة لافي بقاءها وبشرط الشهود في ابتداء النكاح دون بقاءه وعدة الغير تمنع انعقاد النكاح ولا تمنع بقاءه والشروع يمنع صحة الهبة ابتداء لابقاء ثم يجب عليه بقوله وهو ضعيف ابتداء الفعل وهو قوي فلا ن يجب بابتداء الفعل وهو قوي بقاءه وهو ضعيف أولى والمأصل أن الذي شرع أصلا غير متعلق بالعوارض اما أن يكفر جاحده وهو القرض أولا وهو ما أن يأثم ناره وهو الواجب أولا وهو اما أن يعاتب على تركه وهو السنة أولا وهو ما أن يثاب على فعله وهو النقل أولا وهو المباح فهو ما لا يتعلق بفعله ثواب ولا بتركه عقاب والله أعلم بالصواب

بل امتناع عنه لانا نقول ان الاجزاء المؤداة لما كانت عرضة أن تصير عبادة بعد التمام ولم يتمها فكانت أبطلها (وهو كالنذر صار الله تسمية لافعل) أي الشرع مقبس على النذر لان النذر صار الله تعالى من حيث الذ كر لامن حيث الفعل بأن قال الله على أن أصلي ركعتين (ثم وجب لصيانته ابتداء الفعل) أي ثم وجب لصيانة هذا الذ كر ابتداء الفعل باجماع بيننا وبينكم فاذا وجب لتعظيم ذ كر اسم الله تعالى ابتداء الفعل في النذر بالاتفاق (فلان يجب لصيانة ابتداء الفعل بقاؤه أولى) بالاهتمام والدوام لان الدوام أسهل من الابتداء في السر والفعل أولى من التسمية في الاهتمام (ورخصة) عطف على قوله عزية ولم يعرفها الا انها ليست بمشتركة معنى وليس لها حقيقة متحدة توجد في جميع أنواعها على السوية بل قسمها أولا الى الانواع ثم عرف كل نوع على حدة وتقسيمها باعتبار ما يطلق عليه

الشيء يشمل الحقائق لا المجازيات فكيف يكون حقيقة تشمل الانواع الاربعة (قوله وتقسيمها الخ) دفع دخل مقدر تقريره انه لما ليس لمطلق الرخصة حقيقة توجد في جميع أنواعها كيف يصح تقسيمها الى الانواع وحاصل الدفع ان تقسيمها باعتبار ما يطلق عليه لفظ الرخصة وهو ما نصير من عسر الى يسر حقيقة كان أو مجازا كما أنه يتسم المشترك اللفظي كالعين الى الباصرة والذهب وغيرهما باعتبار ما يطلق عليه لفظ العين

(نوع) أنما استقرأه (قال نوعان من الحقيقة) أي يطلق عليهما لفظ الرخصة حقيقة (قال أحق) أي أثبت وأقوى وأولى من الآخر في صدق لفظ الرخصة عليه حقيقة (قال ونوعان من المجاز) أي يطلق عليهما لفظ الرخصة مجازاً لا حقيقة (قال أتم من الآخر) أي في المجازية وأبعد من حقيقة الرخصة (قوله منهما) أي من القسمين الأولين (قوله موجودة الخ) فإن السبب المحرم وكذا حكمه قائم (٣٠٠) (قوله موجودة من وجه الخ) فإن السبب المحرم موجود وحكمه ليس

بوجود (قوله في مقابلتها) أي في مقابلة العزيمة (قوله عليهما) أي على القسمين الآخرين (قوله أذهي) أي الرخصة (قوله منهما) أي من القسمين الآخرين (قوله في بعض المواد) أي في غير محل الرخصة (قوله أي عومل الخ) لما كان يرد على قول المصنف فما استتبع مع قيام المحرم وقيام حكمه أن فيه جمعاً بين الضدين وهما الإباحة والحرمة قال الشارح أي عومل الخ إيماء إلى أن المراد أنه لا يؤاخذ به لأنه بصير مباحاً (قوله في سقوط المؤاخذة) أي بعذر بفضل ورجته تعالى (قوله لأنه بصير مباحاً الخ) فإن عدم المؤاخذة لا يستلزم الإباحة ألا ترى أن من اعترف بالذنب وعفا عنه تعالى ولا يؤاخذ لا يصير ذنبه مباحاً (قال المحرم) أي السبب المحرم للفعل (قوله المقابل) أي للعزيمة (قوله فكان هو) أي هذا النوع (قوله أي كترخص الخ) فيه إيماء إلى أن في عبارة المتن مسحة لأن نفس المكروه لا يصلح أن يكون مثلاً للرخصة فالمضاف محذوف وهو الترخيص (قوله من أكره صورة الخ) اعلم أن الأكرام على قسمين ملجئ وغير ملجئ فالأول هو الأكرام بما يفوت النفس أو العضو كالأكرام بالقتل أو بقطع اليد والثاني غيره كالأكرام بالحس أو بالضرب أو باتلاف الأموال والألجاء بالكسر بيجاره كردن كذا في المنتخب (قوله بما يخاف الخ) متعلق بقوله أكره (قوله هو حدوث العالم) فإنه سبب للإيمان ومحرم للشرك (قوله عليه) أي على الإيمان (قوله والحرمة) أي حرمة إجراء كلمة الكفر (قوله عند الإمتناع) أي عن إجراء كلمة الكفر

اسم الرخصة فقال (وهي أربعة أنواع نوعان من الحقيقة أحدهما أحق من الآخر ونوعان من المجاز أحدهما أتم من الآخر) وتفصيله أن الرخصة الحقيقية هي التي تبقى عزيمته معاملة فكما كانت العزيمة ثابتة كانت الرخصة أيضاً في مقابلتها حقيقة في القسمين الأولين لما كانت العزيمة موجودة معاملة في الشريعة كانت الرخصة في مقابلتها أيضاً حقيقة ثابتة ثم في القسم الأول منهما لما كانت العزيمة موجودة من جميع الوجوه كانت الرخصة أيضاً حقيقة من جميع الوجوه بخلاف القسم الثاني فإن العزيمة فيه موجودة من وجه دون وجه فلا تكون الرخصة أحق أيضاً وفي القسمين الآخرين لما فانت العزيمة من البين ولم تكن موجودة كانت الرخصة في مقابلتها مجازاً بمعنى أن إطلاق الرخصة عليهما مجاز أذهي صارت بمنزلة العزيمة قائمة مقامها ثم في القسم الأول منهما لما فانت العزيمة من تمام العالم ولم تكن موجودة في شيء من المواد كانت الرخصة أتم المجاز لا شبهة من الحقيقة أصلاً بخلاف القسم الثاني فإنه لما وجدت العزيمة في بعض المواد كانت الرخصة أنقص في مجازيتها (أما أحق نوعي الحقيقة فما استتبع) أي عومل معاملة المباح في سقوط المؤاخذة لأنه يصير مباحاً في نفسه (مع قيام المحرم وقيام حكمه جميعاً) وهو الحرمة فلما كان المحرم والحرمة كلاهما موجودين فلا احتياط والعزيمة في الكف عنه ومع ذلك يرخص في مباشرة الطرف المقابل فكان هو أحق بإطلاق اسم الرخصة عليه من الوجوه الباقية (كالمكروه على إجراء كلمة الكفر) أي كترخص من أكره على إجراء كلمة الكفر بما يخاف على نفسه أو على أعضائه لا بما دونه فإنه يرخص له إجراءها على اللسان بشرط أن يكون قلبه مطمئناً بالإيمان مع أن المحرم للشرك وهو حدوث العالم والنصوص الدالة عليه والحرمة كلاهما موجودان بل لا ريب ومع ذلك يرخص له لأن حقه في نفسه يفوت عند الامتناع

(قوله البنية) في الصراح بنية ثم ادوا فرينش جيزي يقال فلان صحيح البنية أي الفطرة (قوله فزهوق) في الصراح زهوق برآمدن جان (قوله عليها) أي على كلمة الكفر (قوله الصائم) أي الصحيح المقيم (قوله على افطاره) أي إلى أن قول المصنف وافتطاره بالجر معطوف على اجراء الخ (قوله والحرمه) أي حرمة الافطار في رمضان (قوله لان حقه الخ) دليل لقوله يباح له الافطار (قوله يفوت) أي بالامتناع عن الافطار (قوله بالخلف) وهو القضاء (قوله على اتلاف الخ) أي إلى أن قول المصنف واتلافه بالجر معطوف على اجراء الخ (قوله مع أن المحرم) وهو ملك الغير (قوله والحرمه) أي حرمة (٣٠١) اتلاف مال الغير (قوله لان حقه

الخ) دليل لقوله رخص له ذلك (قوله يفوت) أي بالامتناع عن اتلاف مال الغير (قال الامر بالمعروف) اعلم أن الامر بالمعروف غير الاحتساب اذا الامر بالمعروف يجوز لكل عالم ولا يجوز الاحتساب الا لمن ولاد السلطان على الاحتساب كذا قال أعظم العلماء (قوله عطف على المكروه) لا على قول المصنف اجراء الخ كما فهمه صاحب مسير الدائر فانه لا يخفى عليه أن ركابه قد يدبر (قوله جاز له الخ) أي بشرط أن يكون كارها لذلك بقلبه (قوله مع موجبه) بفتح الجيم أي مع موجب الحرم وهو حرمة ترك الامر بالمعروف (قوله لان حقه الخ) دليل لقوله جاز له ذلك (قوله يفوت) أي بفعل الامر بالمعروف (قوله على احرامه) أي إلى أن الالف واللام في الاحرام عوض عن المضاف اليه (قوله المحترم) وهو الاحرام (قوله وحكمه) أي

رخص بعد ذرا لا كراه اذا خاف التلف على نفسه اجراء هذه الكلمة لان في الامتناع عنه حتى يقتل تلف نفسه صورة ومعنى و اجراء هذه الكلمة لا يفوت حق الله تعالى معنى لان الركن الاصيل هو التصديق بالقلب وهو باق ولا يفوت صورة من كل وجه لان أداء الايمان قد صح واستدامة الاقرار في كل وقت ليس بركن الا أن في اجراء كلمة الكفر هتكاً لحق الله تعالى صورة وفي الامتناع عنه رعاية حقه صورة ومعنى فكان الامتناع عزيمة حتى اذا صبر حتى قتل كان مأجوراً وله أن يترخص باجراء كلمة الكفر تقدم الحلق نفسه من حيث السعي في دفع سبب الهلاك عنها (وافطاره في رمضان واتلافه مال الغير) أي اذا أكره صائم على الافطار أو أكره انسان على اتلاف مال الغير رخص له ذلك لان حق الله لا يفوت معنى وكذا حق الغير لا يمكن التدارك بالقضاء والمثل (وترك الخائف على نفسه الامر بالمعروف) أي الذي يأمر بالمعروف اذا خاف الهلاك على نفسه رخص له في الترك رعاية لحقه ولو أقدم على الامر بالمعروف حتى قتل كان مأجوراً فهو العزيمة لان حق الله تعالى في حرمة المنكر قائم وفي بذل نفسه أقامة المعروف لان الظاهر أنه اذا قتل نفرقت الفسقة لانهم معتقدون لما يأمرهم به وان كانوا يعملون بخلافه فيؤثر فعله في باطنهم لا بحالته ولم يكن غرضه الاتفريق جمعهم فصار يبدل نفسه مجاهداً بخلاف ما اذا أراد الغازی أن يحمل على جماعة من المشركين وهو يعلم أنه يقتل من غير أن يسكن فيهم فانه لا يسعه الاقدام على ذلك ولو قتل لا يكون مثاباً لان جمعهم لا يتفرق بصنعه فكان مضيعاً مدمراً ملقياً نفسه في التهلكة من غير أن يقيم به حقاً من حقوق الله تعالى (وجنابته على الاحرام) أي اذا أكره محرم على الجنابة رخص له ذلك (وتناول المضطر مال الغير) أي اذا أصابته مخمصة رخص له تناول مال

صورة ومعنى أما صورة فتعريب البنية وأمام معنى فزهوق الروح وفي الاقدام عليها لا يفوت حق الله تعالى معنى لان التصديق باق (وافطاره في رمضان) أي اذا أكره الصائم بما فيه الجاع على افطاره في رمضان يباح له الافطار مع أن المحرم وهو شهود رمضان والحرمه كلاهما موجودان لان حقه يفوت رأساً وحق الله تعالى باق بالخلف (واتلافه مال الغير) أي اذا أكره على اتلاف مال الغير رخص له ذلك مع أن المحرم والحرمه كلاهما موجودان لان حقه يفوت رأساً وحق المالك باق بالضمان (وترك الخائف على نفسه الامر بالمعروف) عطف على المكروه أي اذا ترك الخائف على نفسه الامر بالمعروف للسلطان الجائر جاز له ذلك مع أن المحرم وهو الوعيد على ترك الامر مع موجبه قائم لان حقه يفوت رأساً وحق الله تعالى باق باعتقاد حرمة الترك (وجنابته على الاحرام) أي وكنيابة المكروه على احرامه يباح له ما أكره عليه مع قيام المحرم وحكمه جميعاً لان حقه يفوت رأساً وحق الله تعالى باق باداء الغرم ولا يتخلو هذا اللفظ عن انتشار ولو أرجع ضميره الى الخائف يخرج عن الانتشار قليلاً ولو قدمه على قوله وترك الخائف في الذکر لكان أولى باتصال أمثلة المكروه كلها (وتناول المضطر مال الغير) أي كتناول الشخص

حرمة الجنابة في الاحرام (قوله لان حقه الخ) دليل لقوله يباح له ما أكره عليه الخ (قوله يفوت) أي بالكف عن تلك الجنابة (قوله باداء الغرم) أي على المكروه اسم فاعل والغرم بالضم ناوان كذا في منتهى الارب (قوله ولا يتخلو الخ) لان قوله وجنابته الخ من متعلقات المكروه فان ضميره يرجع اليه وقوله وترك الخائف على نفسه الامر بالمعروف وقع بين المتعلق والمتعلق به وهذا انتشار في الفهم (قوله ضميره) أي ضمير قوله وجنابته (قوله قليلاً) لابل رأساً (قوله لكان أولى باتصال الخ) وما في مسير الدائر في وجه الاولوية تناسب المعطوفات بالعطف على معطوف عليه واحد وهو اجراء كلمة الخ فمألاً فهمه لان قول المصنف وجنابته الخ لو كان مقدماً على قول

المصنف وترك الخائف الخ لما كان معطوفا على قول المصنف اجراء الخ بل كان معطوفا على المجزوف في قول المصنف كالكفرة تأمل
(قوله بالخمسة) في الصراح مخصه كرسنه شذن (قوله تناول) أي بالغصب أو السرقة أو غيرهما لكن بقدر ابقاء الحياة (قوله
الحرم) وهو ملك الغير (قوله والحرمة) أي حرمة تناول مال الغير (قال بالعزيمة) وهو الحكم الاصل الذي طرأ عليه الرخصة
(قال أولى) لقيام الحرمة (٣٠٣) (قوله ومات) أي بالجوع (قوله على ما حرت) أي وجهه جواز العمل

الغير بغير اذنه وان وجد سبب الحرمة وحكمها ولهذا وجب الضمان حقا للمالك ما بينا (وحكمه أن لاخذ
بالعزيمة أولى حتى لو صبر وقتل كان شهيدا) أي حكم هذا القسم أن لاخذ بالعزيمة أولى لان هذه
الاشياء تعينت محرمة في أنفسها وان رخص له في ذلك اذا خاف الهلاك على نفسه نظر الله ومروحة فكان
في ذلك مطيعا لربه مقيما حقما من حقوقه (والثاني ما استيج مع قيام السبب لكن الحكم تراخي عنه
كالمسافر رخص له الفطر) اعلم أن النوع الثاني من نوعي الحقيقة ما استيج لعدم قيام السبب المحرم
الأن الحكم متراخ عن السبب لما منع اتصال بالسبب فنعه أن يعمل عمله فن حيث قيام السبب يكون نظير
الاول فكات الاستباحة ترخص للعذر ولكون الحكم متراخيا عن السبب كان هذا دون النوع الاول
فكمال الرخصة مبني على كمال العزيمة فاذا كان الحكم بائنا مع السبب كان في العزيمة أقوى مما اذا كان
الحكم متراخيا عن السبب كالبيع بشرط الخيار مع البيع الثابت فالحكم وهو الملك في المبيع
ثابت بالبيع الثابت متراخ عن السبب في البيع بشرط الخيار ونظيره الفطر للمسافر في رمضان رخص
له بناء على تراخي حكمه من غير أن يكون سببا معا لباشي فالسبب الموجب لشهود الشهر وهو قائم ولهذا
لو أدى كان المؤدى فرضا ولكن الحكم متراخ الى ادراك عدة من أيام أخر حتى اذا مات قبل ادراك
العدة لم يكن عليه شيء كالومات قبل رمضان ولو كان الوجوب ثابتا لزمه الامر بالفدية عنه لان ترك
الواجب بعذر يرفع الائم ولكن لا يسقط الخلف وهو القضاء والندية فان قلت ما ذكرت غير مستقيم
لان شهود الشهر سبب لنفس الوجوب لا لوجوب الاداء ونفس الوجوب ثابت في الحال غير متراخ
وسبب وجوب الاداء الخطاب وكلاهما متراخ فلم يتراخ الحكم عن السبب قلت الخطاب وهو قوله
تعالى فن شهد منكم الشهر فليصمه مقارن لشهود الشهر فكان وجوب الاداء معلقا بشهود الشهر فان
قلت هذا الخطاب لغير المسافر والمريض بدليل قوله تعالى فن كان منكم مريضا الآية قلت ظاهره
يتناولهما والتأخير للترخيص (وحكمه أن لاخذ بالعزيمة أولى لكمال سببه

بالرخصة (قال ما استيج
الخ) الاستباحة ههنا على
الحقيقة فان حكم المحرم
أي الحرمة تراخي عن
السبب فثبت الاستباحة
حقيقة (قوله كان غير
أحق) فهذا القسم أخذ
شبهًا بالمجاز فصار أدون من
الاول (قوله أي كافتار
الخ) فيه إيماء الى أن في
كلام المصنف تسامحا
يحذف المضاف (قوله
فان السبب الخ) أي
السبب لوجوب الصوم
وهو الخ وهو السبب لحرمة
الافطار فالسبب المحترم
موجود في حق المسافر
وحكمه أي حرمة الافطار
تراخي عن ذلك السبب
(قوله لكن حكمه) أي
حكم شهود الشهر وهو الخ
هذا كاه لأفهمه فان
السبب لنفس وجوب
الصوم هو شهود الشهر
وحكمه نفس وجوب الصوم
وهذا الحكم غير متراخ
عن سببه في المسافر ولذا
لوصام المسافر في رمضان
يصير فرضا نعم ان وجوب
الاداء متراخ في المسافر

المضطر بالخمسة حيث يرخص له تناول طعام الغير لان حقه بقوت بالموت عاجلا وحق المالك مري
بالضمان بعده مع أن المحرم والحرمة كلاهما موجودان معا (وحكمه) أي حكم هذا النوع الاول من
الرخصة (أن لاخذ بالعزيمة أولى حتى لو صبر وقتل) في صورة الاكراه (كان شهيدا) لانه بذل
نفسه لا قامة حق الله تعالى وكذا لو أمر بالمعروف في صورة الخوف أو لم يتناول مال الغير ومات لم يمت أتما
بل شهيدا وان ٤ل بالرخصة أيضا يجوز له على ما حرت (والثاني ما استيج مع قيام السبب لكن الحكم
تراخي عنه) فهو أدون من الاول لانه من حيث ان السبب قائم فهو من الرخص الحقيقية ومن حيث ان
الحكم تراخي عنه كان غير أحق (كالمسافر) أي كافتار المسافر يرخص له فان السبب وهو
شهود الشهر موجود في حقه لكن حكمه وهو وجوب اداء الصوم تراخي عنه الى ادراك عدة من أيام أخر
(وحكمه أن لاخذ بالعزيمة أولى لكمال سببه) وهو شهود الشهر حتى كان الصوم في السفر أفضل من

لكن سببه ليس شهود الشهر بل سببه توجه الخطاب فالصواب أن يقر بان الفطر يرخص للمسافر والسبب أي توجه الافطار
الخطاب موجود لان خطاب قوله تعالى فن شهد منكم الشهر فليصمه أهم للقيم والمسافر الا ان حكم هذا السبب أي وجوب الاداء متراخ
الى ادراك عدة من أيام أخر وقد دل على هذا التراخي نص وهو قوله تعالى فن كان منكم مريضا وعلى سفر فعدة من أيام أخر (قال
الاخذ بالعزيمة الخ) هذا الاخذ مقيد بعدم الضعف بدلالة الاستثناء الآتي من المصنف أي قوله الآن يضعفه الصوم وحكم النوع الاول
أولوية الاخذ بالعزيمة مطلقا فتغايروا حكم النوعين

(قوله وعند الشافعي رحمه الله الافطار أفضل) هكذا قال نحر الاسلام وغيره وقال التفتازاني ان الحق ان الصوم أفضل عند الشافعي عند عدم الضرر وهكذا قال النووي في شرح صحيح مسلم وعلى القاري في شرح الموطأ وقال في منهاج الاصول في مذهب الشافعي ان الافطار مباح أي مساو للصوم واعترض الشافعية عليه بأنه لا ينظر برواية عن الشافعي تدل على تساويهما بل الافطار أفضل ان تضرر بالصوم والا فالصوم أفضل وفي درجة الامنة واتفقوا على أن المسافر والمريض الذي يرجي برؤيه مباح له صوماً لفطره فان صام صام فان تضرر كرهه نعم ان الاوزاعي قال ان الفطر في السفر أفضل مطلقاً (قوله أولئك العصاة) بالضم جمع العاصي وروى الترمذي عن جابر بن عبد الله أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج الى مكة عام الفتح فصام حتى بلغ كراع النخيم وصام الناس معه فقيل ان الناس قد شق عليهم الصيام وان الناس ينظرون فيما فعلت فسد عابده (٣٠٣) من ما بعد العصر والناس ينظرون اليه فافطر بعضهم وصام بعضهم قبله أن ناسا صاموا فقال أولئك العصاة (قوله ليس من امبر الخ) روى أبو داود عن جابر بن عبد الله ان النبي صلى الله عليه وسلم رأى رجلاً يظلم عليه والزحام عليه فقال ليس من البر الصيام في السفر (قوله على حالة الجهاد) وفي هذه الحالة قلنا أيضاً بأولوية الافطار وكرهية الصوم كما سيأتي (قال فالعزيمة الخ) الفاء للتعليل (قوله وذلك) أي التردد في الرخصة (قوله الآن يضعفه الصوم الخ) ليس المراد مطلق الضعف فانه لازم للصوم عادة بل الضعف الذي يخاف منه الهلاك أو يفوت منه أمر أهتم كالجهد (قوله فان صام) أي حين كان يضعفه الصوم (قوله يموت آثمًا) لانه صار فاتلاً لنفسه (قال من الاصر الخ) بيان لما في قوله ما وضع

وتردد في الرخصة فالعزيمة تؤدي معنى الرخصة من وجه) اذا الرخصة اليسر والصوم في السفر يسر من وجه لمساياً بعده فلذلك تحت العزيمة حيث لم تنق الرخصة معارضة للعزيمة لما في العزيمة بعض الرخصة وقال الشافعي وهو الفطر أولى لان العزيمة وهو الصوم مترخا الى ادراك العدة (الآن يضعفه الصوم) أي عندنا العزيمة أولى الآن يضعفه الصوم ويخاف الهلاك على نفسه حينئذ يلزمه أن يفطر لانه لو صام فمات كان قبيل الصوم وهو المباشر لفعل الصوم فيصير فاتلاً لنفسه بما صار به مجاهداً فباتماً لان فيه تغيير المشروع لانه يجب عليه أن يترزعى قتل نفسه فاذا صبر حتى مات فقد غير المشروع بخلاف ما إذا أكرهه ظالم على الفطر فلم يفطر حتى قتله فانه يثاب لان القتل ثمة مضاف الى الظالم فلم يكن هو بالصبر مغيراً للمشروع بل هو مظهر للطاعة من نفسه في العمل لله تعالى وذلك عمل المجاهدين (وأما أنهم نوعي المجاز في موضع عنان الاصر والاغلال) التي كانت على من قبلنا لقوله تعالى ويضع عنهم اصرهم والاغلال التي كانت عليهم وذلك كالقضاء بالقصاص عداً كان أو خطاً من غير شرع الدية والعفو وقطع الاعضاء الخاطئة وقرض الثوب اذا أصابه نجاسة واحراق الغنائم ونحر يمين العروق في اللحم ونحر يمين

الافطار عند ما وعند الشافعي رحمه الله الافطار أفضل لقوله عليه السلام أولئك العصاة أولئك وقوله ليس من امبراصيام في امسفر قلنا كما كان ذلك محمولا على حالة الجهاد (وتردد في الرخصة فالعزيمة تؤدي معنى الرخصة من وجه) عطف على قوله الكمال سببه فهو دليل على ثاب لكون العزيمة أولى وذلك لان الرخصة انما هي اليسر واليسر كما يكون في الافطار وهو الظاهر كذلك يكون في الصوم لاجل موافقة المسلمين وشركته مع سائر الناس فان البلية اذا عمت طابت فما ظلمك بالعبادة ثم بعد ذلك بعسر عليه الصوم في الإقامة اذا رأى سائر الناس يفطرون وما أحسن هذه الدقة للحنفية ولقد جربناهما مرارا (الآن يضعفه الصوم) استثناء من قوله الأخذ بالعزيمة أولى يعني أن عندنا العزيمة أولى في كل حين الا أن يضعفه الصوم حينئذ الفطر أولى بالاتفاق كما اذا كان معه الجهاد أو مشاغل أخر فان صام ومات يموت آثمًا (وأما أنهم نوعي المجاز في موضع عما من الاصر والاغلال) أي سقط عنا ولم يشرع في حقنا ما كان في الشرائع السابقة من المحن الشاقة والاعمال الثقيلة والاصر هو الشدة والاغلال جمع غل أي المواثيق اللازمة كالغل والاطهر أنهم ما جميعا كتابه عن الامور الشاقة وان خص المفسرون البعض بالاصر والبعض بالاغلال وذلك مثل قطع الاعضاء الخاطئة وقرض مواضع النجاسة

عنا وحينئذ فصار المعنى وأما أنهم نوعي المجاز فالاصر والاغلال وهذا ليس بصحيح فان الاصر والاغلال هي التكليف الشاقة وهي ليست من الرخصة فلا بد من أن يقال ان في الكلام حذف مضافين أي ففعل وضع مواضع عنان الاصر والاغلال كالصلاة مثلا كانت خمسين في يوم وليلة ثم وضع عنا ما زاد على الخمس فالصلاة محل وضع مواضع عنا وقس على هذا (قوله أي سقط) تفسير لقوله وضع عنا (قوله والاصر هو الشدة) الاصر بالكسر أصله الثقل الذي ياصر صاحبه أي يجبره من التحرك لنقله كذا قال البيضاوي (قوله جمع غل) في الصراح غل بالضم كردد بند (قوله وان خص المفسرون الخ) فقد صاحب الكشف اشتراط قتل النفس في صحة توبتهم في الاصر وقطع الاعضاء الخاطئة وقرض موضع النجاسة في الاغلال وفي الحسيني قطع العضو والثوب من الاصر واحراق الغنمة من الاغلال وقس على هذا (قوله وقرض الخ) أي قطع مواضع النجاسة من الثوب والجلد والخف وغيرها

(وقتل النفس الخ) أي كانت حصة التوبة عندهم مشروطة بقتل نفس المذنب (قوله وعدم التطهير الخ) أي كان جواز التطهير من الجنابة والحدت مقتصر على الماء (قوله وحرمة الخ) كانت في بني إسرائيل كذا في التحقيق (قوله وحرمة الوطء) أي بعد العتمة في ليالي رمضان وكانت في بني إسرائيل كذا في التحقيق (قوله وكتابة الخ) أي من أذنب ذنباً بالليل كان يصبح وهو مكتوب على باب داره والصواب ترك هذا القول فإن كتابة ذنب المذنب ليس بحكم (قوله ووجوب الخ) كان على بني إسرائيل كذا في التحقيق (قوله وحرمة العفواخ) أي كان القصاص متعيناً في القتل عمداً وكان العفوا حراماً (قوله في اللحم) أي المختلطة بالكائنة في اللحم (قوله وتحريم السبت) حتى ما كان يجوز فيه الاصطياد (قوله وفرضية الخ) عدها الإمام الزاهد من الاصر (قال لان الاصل) أي العزيمة (قوله قط) أي لا في محل الرخصة ولا في غيره (قوله مجازاً محضاً) أي ليس فيه شائبة الحقيقة لان السبب والحكم مع معدومان مطلقاً (قال ماسقط) (٣٠٤) أي ليس مشروع أصلاً في موضع الرخصة (قال مع كونه مشروعاً الخ)

فان قلت ان الحكم ساقط في القسم الثاني أيضاً الفرق بين القسم الثاني وهذا القسم الرابع قلت ان السبب في القسم الثاني قائم لكن الحكم متراخ عنه بعدد وأما في القسم الرابع فالحكم ساقط بسقوط السبب الموجب في محل الرخصة الا أنه مشروع في الجملة أي في موضع آخر (قوله انه) أي العزيمة (قوله كان من قسم الخ) أي كانت الرخصة من قبيل المجاز اذ ليست العزيمة في مقابلة الرخصة (قوله انه) أي العزيمة (قوله كان) أي الرخصة أنقص في المجازية لانها أخذت شياً بحقيقة الرخصة لبقائه الاصل أي العزيمة في الجملة (قوله

السبت وأداء ربع المال للزكاة وعدم جواز الصلاة الا في المسجد وحرمة الجماع في أيام الصوم بعد العتمة والنوم وحرمة الطعام بعد النوم (فيسمى ذلك رخصة مجاز لان الاصل لم يبق مشروعاً) اعلم أن الرخصة حقيقة الاستباحة مع قيام السبب المحرم فإذا لم يكن السبب موجوداً في حقنا أصلاً لم يكن رخصة ولكن لما كان النسخ للتخفيف علينا والتيسير تسمى رخصة مجازاً (والنوع الرابع ماسقط عن العباد مع كونه مشروعاً في الجملة كقصر الصلاة في السفر) اعلم أن النوع الرابع وهو الثاني من نوعي الرخصة ماسقط عن العباد مع كونه مشروعاً في الجملة فن حيث ان السبب لم يبق موجباً للحكم وسقط وقتل النفس بالتوبة وعدم جواز الصلاة في غير المسجد وعدم التطهير بالتييم وحرمة أكل الصائم بعد النوم وحرمة الوطء في ليالي رمضان ومنع الطيبات عنهم بالذنوب وكون الزكاة ربع المال وعدم صلاحية الزكاة والغنائم لشيء الا للحرق بالنار المنزلة من السماء ومجازاة حسنة بحسنة لا بعشر وكتابة ذنب الليل بالصبح على الباب ووجوب خسين صلاة في كل يوم وليلة وحرمة العفوا عن القصاص وعدم مخالطة الحائضات في أيامها وتحريم الشحوم والعروق في اللحم وتحريم السبت وفرضية الصلاة في الليل وأمثال ذلك كثير فرفع كل هذا عن امتنا تخفيفاً وتكريماً (فيسمى ذلك رخصة مجاز لان الاصل لم يبق مشروعاً لنا) قط ولو علمنا به أحياناً أننا وعوتنا وكان القياس في ذلك أن يسمى نسخاً وانما سميناها رخصة مجازاً محضاً (والنوع الرابع ماسقط عن العباد مع كونه مشروعاً في الجملة) أي في بعض المواضع سوى موضع الرخصة فن حيث انه لم يبق في موضع الرخصة كان من قسم المجاز ومن حيث انه بقي في موضع آخر كان أنقص في المجازية فيكون شديداً بالقسم الاول (كقصر الصلاة في السفر) فيه مسامحة والاولى أن يقول كسقوط اكمال الصلاة في السفر ليوافق فريته ويطابق أصله لكنه عبر بالخاصة تخفيفاً فهو عندنا رخصة اسقاط لا يجوز العمل بعزمها وعند الشافعي رحمه الله رخصة ترفيه والاولى الا كمال بقوله تعالى واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة ان خفتم أن يفتنكم الذين كفروا علق القصر بالخوف ونفي فيه الجناح فعلم أن الاول هو الا كمال ونحن نقول انه لما نزلت الآية قال عمر رضي الله عنه يا رسول الله ما بالنا نقصر ونحن آمنون فقال عليه السلام هذه صدقة تصدق الله

ليوافق الخ) دليل لقوله والاولى والمراد بالقرين قول المصنف الا في سقوط حرمة الخ (قوله ويطابق تعالى أصله) أي الممثل له فانه أخذ في الممثل له السقوط (قوله فهو) أي قصر الصلاة (قوله وعند الشافعي رحمه الله الخ) مبنى الخلاف على أن الوقت سبب للركتين للمسافر عندنا لا للاربع وعندنا هو سبب للاربع في حق المسافر لكنه رخص له القصر لرفع المشقة كالافطار في شهر رمضان في حق المسافر فصارت هذه الرخصة رخصة ترفيه وفي الصراح رفته من آساني ورفه عن غريك أي نفس عنه (قوله واذا ضربتم في الارض) أي سافرت (قوله فعلم أن الاول الخ) ولبعض تلامذة أعظم العلماء رحمه الله جواب بديع وهو انه اذا نفي الجناح في القصر فعلم أن الا كمال ليس بواجب وقد مر أنه اذا عدم الوجوب لا يبقى صفة الجواز فيلزم أن لا يكون الا كمال جائزاً (قوله قال عمر رضي الله عنه الخ) روى الترمذي عن يعلى بن أمية قال قلت لعمر أنما قال الله تعالى أن تقصروا من الصلاة ان خفتم وقد آمن الناس فقال عمر عجب مما عجبتم منه فذكرت ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته (قوله هذه) أي قصر

ليوافق الخ) دليل لقوله والاولى والمراد بالقرين قول المصنف الا في سقوط حرمة الخ (قوله ويطابق تعالى أصله) أي الممثل له فانه أخذ في الممثل له السقوط (قوله فهو) أي قصر الصلاة (قوله وعند الشافعي رحمه الله الخ) مبنى الخلاف على أن الوقت سبب للركتين للمسافر عندنا لا للاربع وعندنا هو سبب للاربع في حق المسافر لكنه رخص له القصر لرفع المشقة كالافطار في شهر رمضان في حق المسافر فصارت هذه الرخصة رخصة ترفيه وفي الصراح رفته من آساني ورفه عن غريك أي نفس عنه (قوله واذا ضربتم في الارض) أي سافرت (قوله فعلم أن الاول الخ) ولبعض تلامذة أعظم العلماء رحمه الله جواب بديع وهو انه اذا نفي الجناح في القصر فعلم أن الا كمال ليس بواجب وقد مر أنه اذا عدم الوجوب لا يبقى صفة الجواز فيلزم أن لا يكون الا كمال جائزاً (قوله قال عمر رضي الله عنه الخ) روى الترمذي عن يعلى بن أمية قال قلت لعمر أنما قال الله تعالى أن تقصروا من الصلاة ان خفتم وقد آمن الناس فقال عمر عجب مما عجبتم منه فذكرت ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته (قوله هذه) أي قصر

الوجوب أصلا كان مجازا ومن حيث أنه بقي مشروفا في الجملة كان شيها بحقيقة الرخصة وذلك مثل قصر الصلاة في السفر فإنه اسقاط الواجب حقيقة لما لم يبق له حكمه وجوه وسمى رخصة مجازا حتى لا يجوز للمسافر أن يصلي الظهر أربعين أو يصلي أربعين كان كمن صلى الفجر أربعين لأن السبب لم يبق في حقه موجبا إلا ركعتين فكانت الأربعين نفلا حتى لو لم يقعد القعدة الأولى فسدت صلاته وقال الشافعي لا قصر إلا أن يختار العبد القصر كما لا فطر إلا أن يختار الفطر وإنما جعلنا اسقاطا استدلالا بدليل الرخصة وهو ما روى أن عمر رضي الله عنه قال ما بالناس في السفر ركعتين ونحن آمنون فقال النبي عليه السلام هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته معناه والله أعلم فاعتقدوه وأعمالوا به والمراد بالتصدق الاسقاط عنا كقوله تعالى فمن تصدق به فهو كفارة له وهذا لأن ما يكون واجبا في الذمة فالتصدق بمن له الحق باسقاطه يكون كالصدق بالدين على من عليه الدين والاسقاط إذا لم يتضمن معنى التملك لا يرتد بالرد ولا يتوقف على القبول كالعفو عن القصاص من وليه فثبت أن الرخصة في إخراج السبب من أن يكون موجبا للزيادة على الركعتين في حقه في التخيير ومعنى الرخصة وهو أن الرخصة ليس وقد تعين اليسر في القصر فلم يبق إلا كمال الأمانة ليس فيها فضل ثواب لأن الثواب في أداء ما عليه لافي الطول والقصر فظهر للمسافر مثل ظهر المقيم ثوابا لأنه كل فرض الوقت ظهر المقيم مع جهره وظهر العبد مع جمعة الحر فوجب أن يسقط أصلا ولأن التخيير إذا لم يتضمن رفقا بالعبد كان ربوبية لأنه متعامل أن يكون له رفق فيما يختار فأما اختيار العبد فلا ينفك عن معنى الرفق وإذا في جلب نفع أو دفع ضرر فمن قال أنه يتخير بين القليل والكثير من غير رفق له في ذلك فلم يثبت له خيار يليق بالعبودية بل كان ربوبية ولا شركة للعبد فيها ألا ترى أن الشرع تولى وضع شرائع جبر أو قوض النيات فقامتها فأما أن يكون لنا شركة في نصب الشرع فلا ولو كان القصر باختيار العبد كما قاله يصير كأنه قال اقصر أو الصلاة إن شئت فيكون تعليقنا ويكون تفويضا لنا نصب الشريعة وهو شركة نفوذ بالله من ذلك بخلاف التخيير في التكفير في اليمين لأن المكفر يختار ما هو الأرفق عنده وهو ما يكون أيسر عليه ولهذا لم يحمل رخصة الصوم اسقاطا لأننا جعلنا رخصة الصلاة اسقاطا باعتبار لفظ الصدقة في الحديث والنص ثم ورد بالتأخير حيث قال فعدة من أيام أو خلا بالصدقة فاسقاط الركعتين هنا نظير التأخير عنه والحكم هو التأخير واليسر فيه متردد لأن الصوم في السفر يشق عليه من وجه بسبب السفر لما أنه قطعة من السفر ويخفف عليه من وجه موافقة المسلمين فالبلية إذا عمت طابت والفطر في السفر يتضمن عسر من وجه وهو عسر الانفراد حين القضاء ويسر من وجه وهو الارتفاق بمرافق الإقامة والناس في الاختيار متفاوتون فخير ليختار ما هو الأرفق عنده وهو الاختيار بالضرورة والناظر في الاختيار الكامل وهو أن لا يتضمن رفقا فلا لأنه الهى وصار الصوم أولى لأنه عزيمة وقد اشتمل على معنى الرخصة كما بينا وهذا بخلاف العبد المأذون في أداء الجمعة فإنه يتخير بين أداء الجمعة وهي ركعتان وبين أداء الظهر وهو أربع لأن الجمعة هي الأصل عند الأذن فلا نسلم بأنه مخير بل يجب عليه أداء الجمعة عينا كالحرف لا يكون مخيرا ولأن الجمعة غير الظهر اسماء وشروط ولهذا لا يجوز أداء أحدهما بنية الآخر وعند المغيرة لا ينعين الرفق في الأقل عددا فجاز أن يشرع له الخيار لتعين أحدهما فأما ظهر المسافر وظهر المقيم فواحد بدليل اتفاق الاسم والشروط فبالتخيير بين القليل

تعالى بها عليكم فاقبلوا صدقته سماه صدقة والصدقة بما لا يحتمل التملك اسقاط محض لا يحتمل الرد عن جهة العباد كولي القصاص إذا عفا عن الجناية لا يحتمل الرد وإن كان المتصدق بمن لا تلزم طاعته فمن تلزم طاعته وهو الله تعالى أولى بأن لا يردوا ما نفي الجناح عنهم فأنما هو لتطبيب أنفسهم لأنهم كانوا

الصلاة والثاني باعتبار الخبر (قوله سماه صدقة الخ) هذا وجه الاستدلال بهذا الحديث لكن للنص أن يقول إن حقيقة الصدقة التملك بلا عوض وهي متعذرة ههنا فإدراك الصدقة الفضل والمنة مجازا فإن التملك بلا عوض يلزمه المنية فثبت كيف يتم الاستدلال (قوله بما لا يحتمل الخ) احتراز بهذا القيد عن الصدقة بالدين على من عليه الدين فإن الدين يحتمل التملك من عليه الدين فهذه الصدقة ليست باسقاط فتحتاج إلى قبول من عليه الدين وترتد برده (قوله لا يحتمل الرد الخ) فلا تقتضي القبول من المتصدق عليه فاندفع ما روى عن الشافعي رحمه الله أن القصر صدقة والصدقة لا تتم بدون قبول المتصدق عليه فالعبد اختيار قبل الصدقة أو لم يقبلها فكان له اختيارا كمال الصلاة أيضا (قوله وإن كان الخ) كلمة إن وصلية (قوله لا لهم كانوا الخ) لأنهم بالاربع

(قوله يخطر) الاخطار ان يشهد ردل كرد ان يدن كذا في الصراح (قوله وبه) أي بما مر من أن القصر صدقة فلا بد من قبولها (قوله اتفاق) أي لا مفهوم لهذا القيد أي الشرط وقد أقر به الشافعية أيضا حيث قال البيضاوي شريطة باعتبار الغالب في ذلك الوقت ولذلك لم يعتبر مفهومها وقد تظاهرت السنن على جوازها أيضا في حال الأمن (قوله في حق غيرهما) أي غير المكره والمضطر (قوله لقوله تعالى الخ) دليل لقوله لم يبق الخ (قوله ما حرم عليكم الخ) فان قلت ان كلمة ما عامة فيدخل فيه جميع ما بين من المحرمات ومنها الجواهر كلمة الكفر ثم استثنى منه حالة (٣٠٦) الاضطرار والمكره أيضا مضطر فلزم أن يسقط حرمة اجراء كلمة الكفر حالة

الاكراه مع أنكم قلتم ان حرمة باقية حال الاكراه قلت ان كلمة ما عبارة عن الماء كولات لا عن مطلق المحرمات بقية أن الآية واردة في الماء كولات فلا يراد (قوله استثناء من قوله ما حرم عليكم الخ) ههنا قد دل قدم الشارح لانه لا يجوز أن يكون المستثنى منه ما حرم عليكم فان الاستثناء حينئذ يكون اخراجا عن حكم التفصيل لا عن حكم التحريم وهذا لا يناسب الكلام الالهي فان المقصود بيان الاحكام لا الاخبار عن عدم التفصيل فان قلت ان في عبارة الشارح مسامحة و مراده أن المستثنى منه هو الضمير المفعول لحرم فان التقدير وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا الخ لا مجموع قوله ما حرم عليكم قلت لا نسلم أولا أن مراد الشارح هذا فان عبارته آية عن هذه الإرادة ولو سلمنا أن مراده ذلك فنقول ان كلمة ما في

والكثير فيه لا يتحقق شيء من معنى الرفق فلا يشرع الخيار وبخلاف ما اذا نذر بصوم سنة ان فعل كذا ففعل وهو معسر فانه بخير بين صوم ثلاثة أيام وبين صوم سنة عند مجده وهور واية عن أبي حنيفة رحمه الله يرجع اليه قبل موته بأيام لانه يجب عليه الوفاء لا محالة في ظاهر الرواية ولا يمتنع لثقلان حكما فالمنذور قربة مقصودة واجبة لعينه والكفارة شرعت زجرا وعقوبة وجبت للغير وهو هنك حرمة اسم الله تعالى وعند المغيرة يتحقق معنى الرفق وفي مسئلتناهما سواء فصار كالمذبح اذا جنى لزم مولاه الاقل من الارش ومن القيمة ولا خيار له في ذلك لان الجنس لما كان واحدا تعين الرفق في الاقل أما العبد اذا جنى فانه يخبر مولاه بين الدفع والغدا بالارض لانهم ماختلفان ولا يلزم أن موسى عليه السلام كان مخيرا بين أن يرضى ثمانى حجج أو عشر فيما ضمن من المهر كما قال الله تعالى على أن تأجرني ثمانى حجج فان أتممت عشرا فمن عندك لان الاقل وهو الثمانية كانت مهر الزموا والاكثر وهو الزيادة على الثمانية كان فضلا من عنده وتبرعا وهكذا نقول في مسئلتنا فالفرض ركعتان والزيادة نفل مشروع للعبد تبرع به من عنده ولكن خلط النفل بالفرض قصد الايجل والاستغلال باداء النفل قبل اكمال الفرض ففسد للفرض وانما أنكرنا اثبات الخيار بين الاقل والاكثر فيما عليه لسقوط الفائدة (وسقوط حرمة النحر والميتة في حق المضطر والمكره) اعلم أن من اضطر الى تناول الميتة أو شرب الخمر لخوف الهلاك على نفسه من الجوع أو العطش أو أكره على ذلك يساح له تناول ولا يسعه الامتناع في ذلك ولو صبر حتى مات أو قتل أو أثم لان الحرمة ساقطة للاستثناء المذكور في قوله تعالى الا ما اضطررتم اليه وحكم المستثنى بضاد حكم المستثنى منه فيقتضى ثبوت ضد التحريم المذكور في المستثنى منه وهو الحل بخلاف قوله الامن أكره فانه استثناء من الغضب فيدل على انتفاء الغضب عند الاكراه ولا يدل انتفاء الغضب على ثبوت الحل فلا جرم لو صبرتمة يكون شهيدا لبقاء الحرمة ولو صبر ههنا يكون آثما لارتفاع الحرمة ومن امتنع من تناول الحلال حتى مات بأثم ولان حرمة الخمر والميتة لحق العبد كي لا يزول عقله بشرب الخمر ولا يتعدى فساد الميتة الى طبيعته فاذا خاف به فوات نفسه لم يستقم صيانة البعض بقوت الكل فسقطت الحرمة وصار ذلك مطلقا شرعا الا أن حرمة ما مشروعة في الجلة

مظنة أن يخطر ويا لهم أن عليهم جناحا في القصر وبه علم أن قيدا لخوف أيضا اتفاق لا موقوفا عليه القصر (وسقوط حرمة الخمر والميتة في حق المضطر والمكره) فان حرمة ما لم تبق وقت الاضطرار والاكراه أصلا وان بقيت في حق غيرهما لقوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه فان قوله الا ما اضطررتم اليه استثناء من قوله ما حرم عليكم فكأنه قيل وقد فصل لكم ما حرم عليكم في جميع الاحوال الاحال الضرورة فان لم يأت كل الميتة أو لم يشرب الخمر حينئذ ومات يموت آثما بخلاف الاكراه على كلمة الكفر فانه وان ذكر فيه الاستثناء أيضا بقوله الامن أكره وقوله مطمئن بالايحان لكنه ليس

ما اضطررتم تكون حينئذ موصولة وضمير اليه يكون راجعا الى كلمة ما الموصولة فكيف يصح تفريع قوله فكأنه قيل الخ استثناء فان المعنى الذي ذكره في التفريع ينادى بأعلى نداء على أن كلمة ما في ما اضطررتم مصدرية للعين وضمير اليه عائدا الى ما في ما حرم فليس هذا التفريع الانتزيع أحد التركيبين على الآخر وهذا ضعيف جدا فتأمل ولا تقلد (قوله فان لم يأت كل) أي المضطر والمكره (قوله يموت آثما) لانه كان له سبيل الخلاص فالتى نفسه في تلك وفي التيسير ان التمس شرط علم الاباحة وان لم يعلم الاباحة فليس بأثم لان الاباحة نظرية فيعذر بالجهل

(قوله اذ التقدير الخ) قال الله تعالى من كفر بالله من بعد ايمانه الامن اكفره وقلبه مطمئن بالايمان ولكن من شرح بالكفر صدره فعليهم غضب من الله ولهم عذاب عظيم (قوله والشافعي) أي في رواية عن الشافعي (قوله الحرمة) أي حرمة الخمر والميتة عند الاضطرار (قوله ولكن لا يؤاخذ بها) فلا تمتنع المضطر عن الخمر والميتة كان مأجورا (قوله غير باغ الخ) أي حال كونه غير باغ للذة وشهوة ولا عادى متعمدا للحاجة كذا في المدارك (قوله على قيام الحرمة) وعلى أن المني هو المؤاخذة (قوله يكون بالاجتهاد) فان المضطر يعلم بشهادة قلبه أنه مضطر (قوله على) (٣٠٧) قدرا للحاجة وهو ما به يحصل سد الرمي وبقاء الروح (قوله

(وسقوط غسل الرجل في مدة المسح) اعلم أن غسل الرجل ساقط لان الخلف يمنع سراية الحدث الى القدم حكما ولا وجوب غسل بلا حدث وليست الرخصة باعتبار أن الواجب من غسل الرجل يتأدى بالمسح ومن هذا القبيل السلم فان العينية المشروطة في البيع سقطت اشتراطها في السلم وهو نوع بيع لما روي أنه عليه السلام نهى عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم وهذا لان الاصل في البيع أن يلاقى عين القولة عليه السلام لا تبع ما ليس عندك وهذا حكم باق مشروع في الجملة لكنه سقط في السلم أصلا تخفيفا على المحتاجين ليتوصلوا الى مقاصدهم من الاتمان قبل ادراك غلاتهم حتى كانت العينية في المسلم فيه مفسدة للعقد وهذا لان دليل اليسر متعين لوقوع العجز عن التعيين فوضع التعيين عنه أصلا حتى اذا لم يبيع سلما وتلف جوعا أو ثم يرد فان قلت جاز أن لا يكون عاجرا بأن يكون المسلم فيه موجودا عند المسلم اليه قلت العجز على نوعين حقيقي وهو أن لا يكون في ملكه حقيقة وتقديرى وهو أن يكون المسلم فيه في ملكه ولكنه مستحق الصرف الى حاجته اذا السلم عقد بأرخص الثمنين فاقدامه عليه دليل دال على أنه مصروف الى حاجته والا يهجره عقله عن الاقدام عليه

فصل في الامر والنهي بأقسامها المطلب الاحكام المشروعة

استثناء من الحرمة بل من الغضب أو العذاب اذ التقدير من كفر بالله من بعد ايمانه فعليهم غضب من الله ولهم عذاب عظيم الامن اكفره وقلبه مطمئن بالايمان وفي رواية عن أبي يوسف والشافعي أنه لا تسقط الحرمة ولكن لا يؤاخذ بها كافي الاكراه على الكفر فهو من قبيل القسم الاول لقوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم دل اطلاق المغفرة على قيام الحرمة والجواب أن اطلاق المغفرة باعتبار أن الاضطرار المرخص للتناول يكون بالاجتهاد وعسى أن يقع التناول زائدا على قدر الحاجة لان من ابتلى بهذه النخسة تعسر عليه رعاية قدر الحاجة وفائدة الخلاف تطهير فيما اذا حلف لا يا كل حراما فشرب خمر احوال الاضطرار فعندهما يباحث وعندنا لا (وسقوط غسل الرجل في مدة المسح) فان استدار القدم بالخلف يمنع سراية الحدث اليه وقد كان طاهرا وما حل فوق الخلف فقد زال بالمسح فلا يشرع الغسل في هذه المدة وان بقي في حق غير اللابس وهذا على رواية الاصوليين وأما صاحب الهداية فقد قال ان نزع الخلف في المدة وغسل الرجل يكون مأجورا ولما فرغ عن بيان الاحكام المشروعة ذكر بعدها بيان أسبابها بهذا التقريب اقتداء بفخر الاسلام وكان الاولى أن يذكرها بعد القياس في بحث الاسباب والعلل كما فعله صاحب التوضيح فقال

(فصل الامر والنهي بأقسامها) من كون الامر مؤقتا أو مطلقا موسعا أو مضيقا وكون النهي عن الامور الشرعية أو الحسية أو فيجها العينية أو غيرها ونحو ذلك (المطلب الاحكام المشروعة) المراد بالاحكام المحكوم

أتمالة فعل ما ليس بمشروع له فان قلت كيف يكون غسل الرجل اثما وقد صرح في الهداية أن من رأى مسحا خلف ثم لم يمسح أخذا بالعزيمة كان مأجورا قلت ان امرأ صاحب الهداية ان العزيمة أي غسل الرجل أولى باسقاط سبب الرخصة أي بنزع الخلف وحيث نذر ما بقي حكم المسح وصار الحدث ساريا الى الرجل فصار الغسل مشروعا ومن ههنا تبين أن رواية الهداية ليست مخالفة لرواية الاصوليين وفهم الشارح المخالفة بينهما كما يفهم من قوله لا في هذا على رواية الاصوليين وأما صاحب الهداية الخ بعيد عن الصواب (قوله يكون مأجورا) لان الغسل أشق والعبادة الشاقة أكثر نوبا (قوله أن يذكرها) أي الاسباب (قوله أو مطلقا) أي عن الوقت (قوله ونحو ذلك) كما قدم في تفصيل جميع ذلك فنذكر

(قوله لانفس الاحكام) لان الطلب لا يتعلق بنفس الحكم بل بالمحكوم به (قوله وبالطلب الخ) معطوف على بالاحكام (قوله من أن يكون لفعل) كافي الامر أولئك كافي النهي (قال ولها الخ) أي الاحكام المشروعة أسباب تضاف تلك الاحكام اليها وهذه الاضافة آية للسببية (قوله أي علل الخ) ايما الى أن المراد بالسبب في المتن العلة لانها الموجبة للحكم (قوله من حيث الظاهر) أي من حيث ترتب الاحكام عليها ظاهرا (قال يعونه) أي يقوم المكلف بكفايته ويحمل مؤنته وثقله باعطاء النفقة والكسوة والسكنى يقال مائة يعونه اذا قام بكفايته في الصراح من مؤنته برداشتن (قال وبلى عليه) انما قال هذا لان الولاية شرط المؤنة (قال بالخارج) متعلق بالنامية (قال البقاء) أي بقاء العالم (قال المقدور) أي مقدور الله تعالى ومحكوم به فالمقدور من القدرة لا من القدرة واليه أشار النشارح فيما سيأتي بقوله فانه لما حكم الله تعالى الخ (قال بالتعاطي) أي المباشرة والمعاملة وهذا متعلق بالتعلق (قوله بالصانع) أي بوجوده وتوحيده وسائر صفاته (قوله لا يجب) هذا ايما الى أن حدوث العالم ليس سببا لنفس الايمان بل لوجوب الايمان في كلام المصنف للايمان المضاف محذوف أي لوجوب الايمان (قوله لحدوث الخ) فان حدوث العالم دليل على تحقق (٣٠٨) المؤمن به اذ لو لم يكن الخ (قوله الى الصانع) أي الصانع الموجود الموصوف

ولها أسباب تضاف اليها كحدوث العالم والوقت وملك المال وأيام شهر رمضان والرأس الذي يعونه وبلى عليه والبيت والارض النامية بالخارج تحقيقاً وتقديراً والصلاة وتعلق البقاء بالمقدور بالتعاطي للايمان والصلاة والزكاة والصوم وصدقة الفطر والحج
 به من العبادات وغيرها لانفس الاحكام وبالطلب أعم من أن يكون لفعل أولئك (ولها أسباب تضاف اليها) أي علل شرعية تنسب الاحكام اليها من حيث الظاهر وان كان المؤثر الحقيقي في الاشياء كلها هو الله تعالى (من حدوث العالم والوقت وملك المال وأيام شهر رمضان والرأس الذي يعونه وبلى عليه والبيت والارض النامية بالخارج تحقيقاً وتقديراً والصلاة وتعلق البقاء بالمقدور بالتعاطي) هذه كلها أسباب ثم شرع بعدها في بيان المسببات على طريق الف والنشر المرتب فقال (الايمان) هذا مسبب لحدوث العالم فان الايمان بالصانع لا يجب لحدوث العالم اذ لو لم يكن حادثا لما احتجنا الى الصانع كما قال أعرابي البعرة تدل على البعير وأما الأقدام على المسير فسماء ذات أبراج وأرض ذات فجاج كيف لا تدل على اللطيف الخبير (والصلاة) هذا متعلق بالوقت فان الوقت سبب وجوب الصلاة بإيجاب الله تعالى في هذا الوقت والإيجاب غيب عما فاقم الوقت مقامه (والزكاة) هذا ناظر الى ملك المال فان المال النامي الحولي الذي هو زائد على قدر الحاجة سبب وجوبها (والصوم) هذا متعلق بأيام شهر رمضان فان وجوب الصوم بسبب شهر رمضان بدليل اضافته اليه وتكرره يشكره لكن الله تعالى أخرجه البالي عن محلبة الصوم فتعين له النهار (وصدقة الفطر) هذا ناظر الى الرأس الذي يعونه وبلى عليه فانه سبب لوجوب هذه الصدقة والاصل في ذلك هو رأسه فانه يعونه وبلى عليه ثم أولاده الصغار وعبيده فانه يعونهم وبلى عليهم بخلاف الزوجة والاولاد الكبار فانه لا يلبى عليهم (والحج) هذا ناظر الى البيت فانه سبب

بصفات الكمال كالعلم والقدرة والارادة وغيرها (قوله كما قال أعرابي الخ) الاعراب بأديه نشينان والاعرابي واحد منهم والبعرة بشبك شتر وكو سفند والفجاج بالكسر جمع فج راه كشاده ميان دو كوه كذا في الصراح (قوله سبب الخ) بدليل اضافة الصلاة الى الوقت يقال صلاة الفجر وغير ذلك (قوله بإيجاب الله تعالى) أي بأمره تعالى اذ نعم الله تعالى تصلي الى العباد كل وقت فلا بد لهم من شكره وهو بالصلاة أكمل فلو استوعب العبد

الليل والنهار بالشكر لاختلاف مصالح العالم فعين الله تعالى له أوقاتها في مبدأ الليل ومبدأ النهار ووسط النهار فان هذه الاوقات أوقات تجدد النعم وجعل في وسط النهار صلاتين وفي وسط الليل صلاة لان النهار ليقظة والليل للنوم وهذا راحة وفضل من الله تعالى ولمعرفة أسرار الاحكام الالهية مقام آخر (قوله فان المال الخ) أي فان ملك المال الخ (قوله سبب وجوبها) فالمال النامي نعمة لا بد لها من شكر وهو مواساة الفقير على حسب أمر النعم ويجدد المال تقديره تجديد الحول فيستكرر الوجوب بتكرار المال تقديراً (قوله بسبب شهر رمضان) فالنفس طاغية لا تميل الى الشكر ففرض الصوم فهر اعلمها (قوله اضافته اليه) أي اضافة الصوم الى رمضان يقال صوم رمضان ويتكرر الصوم بتكرر رمضان (قوله آخر الخ) وقدم تفصيل هذا البحث في الشرح والحاشية فتذكر (قوله فانه سبب الخ) ولما كانت الرأس باعتبار البقاء في كل سنة متجددة وجب الصدقة أيضاً متكررة واعتبر الشارع الابتداء من يوم الفطر (قوله هو رأسه) أي رأس المنصديق (قوله بخلاف الزوجة الخ) فلا يجب صدقة الفطر على الزوج من الزوجة ولا على الاب من أولاده الكبار (قوله فانه سبب الخ) بدليل اضافة الحج الى البيت قال الله تعالى والله على الناس حج البيت

(قوله شرطه) أي شرط جواز الاداء وليس الوقت سبب الحج والابتكر الحج بشكر الوقت (قوله اذا اصطلمت) الاصطلام ازم
بركبتن كذا في المنتخب (قوله وبشكر الوجوب الحج) أي بشكر وجوب العشر وكذا وجوب الحراج بشكر النماء وهو متكرر الارض
النامية تحقيقاً وتقديراً فصار تكرره ابتكار السبب (قوله بالتمكن) متعلق بقوله تقديراً والمراد بالتمكن صلاحية الارض
للزراعة لا استطاعة المالك مؤنة الزراعة فانه اذا لم يتمكن المالك (٣٠٩) من الزراعة ناب الامام متناه في المزارعة

والاحارة وبأخذ الحراج
من الغلة ويرد الفضل على
المالك وان لم يجد من
يعطيه من مزارعة أو
اجارة يبيع الارض كذا
نقل أعظم العلماء رحمه
الله (قوله وهو) أي
أخذ الحراج وان عطل
المالك الارض (قوله فان
شرعية الحج) لما قيل ان
وجوب الصلاة سبب
وجوب الطهارة وكان يرد
عليه أن صلاة النفل لا بد
لها من الطهارة أيضاً مع
انها ليست بواجبة فغير
الشراح رحمه الله وقال
فان شرعية الصلاة الحج
وهذا أعم من وجوبها
ونفليتها وقيل ان ارادة
الصلاة سبب وجوب الطهارة
وفيه ان اذا أردنا الصلاة
وكنا متطهرين فلا يجب
علينا الطهارة اللهم الآن
يقال ان مراده ان ارادة
الصلاة مع وجود الحدث
سبب وجوب الطهارة
وقيل ان سبب وجوب
الطهارة نفس الحدث
وان ثبت فان الحدث
أو الخبث مفض الى ورج
هذا القول صاحب الخلاصة
ويرد عليه انه قد يوجد

والعشر والحراج والطهارة والمعاملات) اعلم أن الأمر والنهي على الاقسام التي ينشأها الطلب أداء
الاحكام المشروعة بأسباب جعلها الشرع أسباباً لها اذا العلل الشرعية علة جعلته بخالف العلة
العقلية والوجوب في الحقيقة بإيجاب الله تعالى فلا يشركه في الإيجاب كما لا يشركه في الإيجاد
ولأن تأثير الأسباب في الوجوب الآن الشرع جعلها أسباباً للوجوب لتكون الإيجاب غيباً عنا تسيراً
للأمر على عباده حتى يتوصلوا الى معرفة الواجبات بمعرفة الأسباب الظاهرة ثم أصل الوجوب
في المشروعات جبر لا اختيار لعبد فيه فلا يقتصر الى قدرته من العقل والتمييز والخطاب لاداء
ماوجب بالسبب السابق والاداء لا يكون الا عن اختيار فلا يصح قبل العقل كقول البايع للشرى
أد الثمن فانه طلب لاداء الثمن الواجب بسببه السابق وهو البيع لأن يكون هذا سبباً للوجوب في الذمة
وعند السافعي سبب وجوب الصلاة والصوم والخطاب فهو السؤر في وجوب الحكم ولنا أن الخطاب
لطلب أداء ماوجب عليه بالسبب السابق بدليل وجوب الصلاة على من نام وقت الصلاة وعلى الجنون
أو المغمى عليه اذا لم يرد الجنون أو الانغماء على يوم وليلة حتى يلزمهم القضاء والخطاب موضوع عنهم
لفقدان أهلية الخطاب وهو العقل والتمييز وكذا الجنون اذا لم يستغرق شهر رمضان والانغماء والنوم
وان استغرق الايمع وجوب الصوم حتى يجب القضاء وهو يعمد سبق الوجوب فهو واسقاط الواجب
بمثل من عنده والخطاب موضوع ألا ترى أن الطول اذا حال على المال يخاطب المالك باداء الزكاة
بناء على وجوب الزكاة بسبب المال بخلاف وكذا الزكاة عنده فجب على الصبي والخطاب موضوع
عنه وقالوا بوجوب العشر وصدقة الفطر عليه فعم أن الوجوب في حقنا مضاف الى أسباب شرعية
غير الخطاب ولهذا يجب الصلوات والصيامات متكررة وان كان الأمر بالفعل لا يقتضي تكراراً بحال
فعلم أن التكرار بسبب موجب متكرر وانما يعرف السبب باضافة الحكم اليه وتعلقه به شرعاً لان
الأصل في اضافة الشيء الى الشيء أن يكون سبباً له لان الاضافة تدل على الاختصاص وكما الاختصاص
فيماد كزنا لان ثبوته به كما يقال هذا كسب فلان أي حدث باكتسابه وفعله والوجوب هو الحادث
وتعلق الشيء بالشيء بحيث يتكرر بشكره يبدل عليه أيضاً فاذا ثبت هذا فنقول وجوب الايمان بالله تعالى

وجوب الحج ولهذا لم يتكرر في العمر لان البيت واحد والوقت شرطه وظرفه (والعشر) هذا ناظر الى
الارض النامية بالخارج تحقيقاً فانه اذا حدث الحراج من الارض تحقيقاً يجب العشر وسقط اذا
اصطلمت الزرع آفة ويتكرر الوجوب بشكر النماء (والحراج) هذا ناظر الى قوله أو تقديره ان
الارض النامية بالخارج تقديره بالتمكن من الزراعة سبب الحراج سواء زرعها أو عطلها وهو الالين
بحال الكافر المتوغل في الدنيا (والطهارة) هذا ناظر الى الصلاة فان شرعية الصلاة سبب
وجوب الطهارة الحقيقية والحكيمة والصغرى والكبرى كما أن الوقت سبب لها (والمعاملات) هذا
ناظر الى تعلق البقاء المقدور فانه لما حكم الله تعالى ببقاء العالم الى يوم القيامة ومعلوم أنه لا يسبق مالم
يكن بينهم معاملة يتباهى بها معاشهم من البيع والاجارة ونكاح يكون مبقياً لهذا الجنس بالتوالد العلم

الحديث ولا يجب الوضوء وقد يدفع بانه يجب به الوضوء وجوباً موسعاً الى القيام بالصلاة ولا يتم بالتأخير (قوله سبب الحج) ولذا جاز
استعمال الثوب النجس في غير وقت الصلاة كذا قيل (قوله الطهارة الحقيقية) اعلم أن الطهارة ما عن نجس حقيق وهو عين مستقرة
شرعاً ويختص بالخبث وما عن نجس حكى وهو وصف شرعى يحل في الاعضاء من يبل الطهارة ويختص بالحدث والطهارة عن النجس
الحكى اما الصغرى وهو الوضوء والكبرى وهو الغسل كذا قال الطحاوى رحمه الله (قوله لها) أي للصلاة

كما هو بأسمائه وصفاته بإيجاب الله تعالى الأن سببه في الظاهر حدوث العالم تنسيرا على العباد
 وإنما تعنى به أنه سبب الوجوب الإيماني الذي هو فعل العبد وهو التصديق والافرار لأن يكون سببا
 لوحدانية الله تعالى لاستحالة ولا وجوب الاعلى من هو أهل له ولا وجود لمن هو أهل له والسبب يلزمه
 إذا لتصور للحدث أن يكون غير محدث وهذا لأن الإنسان المقصود بالتكليف وغيره ممن يلزمه الإيمان
 به كالجن والملائكة عالم بنفسه لأن العالم انما سمي به لأنه علم وجود الصانع ووحدانيته ولهذا صححنا إيمان
 الصبي العاقل وإن لم يخاطب به لتقرر السبب في حقه وصحة الاداء تنبني على وجود الركن من الأهل
 بعد تحقق السبب لا على وجوب الاداء كتجمل الدين المؤجل يجوز أن لم يكن الخطاب بالاداء متحققا
 وجوب الصلاة بإيجاب الله تعالى وسبب وجوبها في الظاهر في حقنا الوقت لأنها تضاف إليه فيقال
 صلاة الظهر وتكرر الوجوب بتكرار الوقت ولا يصح الاداء قبل الوقت ويصح بعد دخول الوقت
 وإن تأخر لزوم الاداء إلى آخر الوقت ولا فرق بين هذا وبين قول من قال إن الزكاة تجب بإيجاب الله تعالى
 ومالك المال سببه والقصاص يجب بإيجابه وسببه القتل العمد وليس السبب بعلة وضعية عقلية ولكنها علة
 شرعية جعلية والدليل عليه قوله تعالى أقم الصلاة لدلوك الشمس واللام للتعليل فكان أقوى دليل
 على تعلقها بالوقت وكونه سببا لها وسبب وجوب الزكاة ملك المال الذي هو نصاب بدليل الاضافة إليه
 فيقال زكاة السائمة وزكاة مال التجارة ويتضاعف الوجوب بتضاعف النصب في وقت واحد ويجوز
 تجمله على الحول بعد وجود النصاب وجواز الاداء لا يكون إلا بعد تقرر سبب الوجوب غير أن الوجوب
 بصفة اليسر ولا يتم اليسر إلا إذا كان المال ناميا ولاغناء لبعض الزمان فأقيم الحول الممكن لاستثناء
 المال لاشتماله على الفصول الأربعة مقام الغناء فإن قلت يتكرر وجوب الزكاة في مال واحد بتكرر
 الحول ويتكرر الشرط لا يتكرر الواجب فعلم بأنه سبب قلت تكرر الوجوب بتكرر النماء الذي صار
 المال سببا باعتباره وصار المال الواحد يتكرر النماء فيسه كالتكرار تقديرا وسبب وجوب الصوم أيام
 شهر رمضان قال الله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه أي فليصم في أيامه ولهذا يضاف إليه
 ويتكرر بتكرره ولم يجز الاداء قبله وصح بعده من المسافرين وإن تأخر الخطاب إلى أدراك عدة من أيام آخر
 وكل يوم سبب لصومه على حدة حتى إذا بلغ الصبي أو أسلم الكافر في بعض الشهر يلزمه ما بقي لا ماضى
 لأن الصيام متفرق في الأيام تفرق الصلاة في اليوم واليلة بل أشد فبين كل يومين ليسل لا يصلح لاداء
 الصوم أصلا وثمة يصلح لاداء الصلاة قضاء ونفلا فيجعل كل يوم سببا لوجوب صوم كوقت كل صلاة لكل
 صلاة وقال شمس الأئمة السرخسي سببه شهود الشهر لأنه يضاف إلى الشهر وهو يشمل على الأيام والليالي
 فاستوي في السببية للوجوب ولهذا يجب القضاء إذا كان مقيما في أول ليلة من الشهر ثم جن قبل أن
 يصبح ومضى الشهر وهو مجنون ولم يتقرر السبب في حقه بما شهد من الشهر في حال الافاقة لم يلزمه
 القضاء وصح نية أداء الفرض بعد غروب الشمس قبل أن يصح ولا تصح نية أداء الفرض قبل
 تقرر سبب الوجوب ألا ترى أنه إذا قوى قبل غروب الشمس لم تصح نيته وقال صاحب الاسرار ونفر
 الاسلام الوقت متى جعل سببا كان محلا صالحا لاداء كما في الصلاة والليل لا يصلح لاداء وإنما اختصت
 الصلاة بالأيام فلم يأن الأيام هي الأسباب وسبب وجوب صدقة الفطر على كل مسلم غني رأس
 يموه ولا يته عليه ولهذا يضاف إليه فيقال صدقة الرأس ويتضاعف الوجوب بتعدد الرأس
 من الأولاد الصغار والماليك ويدل عليه قوله عليه السلام أدوا عن كل حر وعبد وقوله أدوا
 عن غوفون وحرف عن الانتزاع يقال أخرجت الدرقة عن الحق فاما أن يكون سببا يتزاع الحكم عنه
 أو محلا يجب الحق عليه ثم يؤدي عنه صكا لدية فنجب على القاتل ثم تعمل عنه العاقلة وبطل

الثاني لاستحالة الوجوب على الكافر والفقير لأنهما عبادة مالية والكافر ليس بأهل للعبادة وغير محمل لوجوب المال فعرفنا أن المراد انتزاع الحكم عن سببه وأما وقت الفطر فشرط وجوب الاداء وانما أضيفت إلى الفطر مجازا لأنما تجب فيه لآلئ سبب وانما جعلنا الفطر شرطا والرأس سببا مع وجود الاضافة اليهما لأن تضاعف الوجوب بتضاعف الزم دليل محكم على أنه سبب لأن الوجوب انما يكون بسبب أو علة لا بغیر ذلك ولا يتصور فيه الاستعانة لأنما وظيفة لفظية ولأنما تقبل الشيء فيصعق الوجوب حينئذ فلا يكون واجبا ضرورة والاضافة دليل محتمل لأن الاضافة قد تكون إلى الشرط مجازا ولأن التنصيص على المؤنة دليل على أن سبب الوجوب الرأس دون الفطر فالمؤنة انما تجب عن الرأس لأن مؤنة الشيء سبب بقاءه يقال مائة يمونه قام بكفايته ومؤنته على فلان أى ما يحتاج اليه في بقاءه عليه والرأس هو المتصف بالبقاء فلهذا قلنا بانما عبادة فيها معنى المؤنة وجواز الاداء قبل الفطر دليل على أن الفطر ليس بسبب وتكرر الوجوب بتكرر الفطر في كل حول بمئة تكرار وجوب الزكاة بتكرر الحول لأن الوصف الذي لاجله كان الرأس سببا وهو المؤنة يتجدد بعضى الزمان كما أن النماء الذي لاجله كان المال سببا للوجوب يتجدد بتجدد الحول وسبب وجوب الحج البيت دون الوقت ولهذا يضاف إلى البيت قال الله تعالى والله على الناس حج البيت ولا يتكرر بتكرار الوقت لأن الوقت شرط جواز الاداء وليس بسبب للوجوب وانما لم يجز طواف الزيارة قبل يوم النحر والوقوف قبل يوم عرفة لأن الاداء شرع متفرقا منقسما على أمكنة وأزمنة يشتمل عليها جملة وقت الحج فلم يجز تغيير الترتيب الم شروع كما في أركان الصلاة فان السجود مرتب على الركوع ولا يجوز السجود قبل الركوع وهذا يدل على أن الوقت ليس بوقت للاداء وأما الاستطاعة بالمال فشرط وجوب الاداء وليست بسبب للوجوب لأنه لا يضاف اليها ولا يتكرر بتكرارها ووضح الاداء من الفقير وان لم يملك شيئا وهذا لأنه عبادة بدنية فلا يصلح المال سببها لعدم الملازمة وهي شرط بين السبب والمسبب ولكنه عبادة هجرة وزياره البيت تعظيما للبقعة الشريفة فكان البيت سببا وسبب وجوب العشر الأرض النامية الحقيقية الخارج بدلالة الاضافة فيقال عشر الأرض والعشر مؤنة الأرض أى سبب بقاءها لأن مؤنة الشيء سبب بقاءه كالأكل فهو مؤنة البقاء والعشر سبب بقاء الأرض لأن العشر يصرف إلى الفقراء والمقاتلة إذا كانوا فقراء والنصرة بالضعفاء كما قال عليه السلام فانكم تنصرون بضعفائكم وبالمقاتلة لأن الكفار لا يستولون بهم علينا فتبقى الأرض في أيدي ملاحها المسلمين والافتخار فلا تنطبق الأرض للمسلمين وفي العشر معنى العبادة لأنه يصرف إلى الفقراء الذين هم خواص الرحمن ولأن الخارج وصف السبب وهو الأرض فيكون سببه مال الزكاة لأن الزكاة تجب في المال النامي وهو قليل من كثير وكذا العشر يتعلق بحقيقة الخارج وهو قليل من كثير فصار العشر مؤنة باعتبار الأصل وهو الأرض وعبادة باعتبار الوصف وهو الخارج وتكرر الوجوب بتكرار الخارج كتكرر الزكاة بتكرر الحول ولم يجز تعجيل العشر قبل الخارج لأنه يكون قبل السبب في حق وصف العبادة والعشر لا ينفلك عن معنى العبادة فلو جاز التجهيل لصار مؤنة محضة وهو ليس بمؤنة محضة فصار تجهيل العشر قبل الخارج كتجهيل زكاة الأبل قبل الاسامة لأن السبب ثمة الأبل السائمة وسبب الخراج الأرض النامية بالخارج تقديرا بالتمكن من الزراعة لكون الواجب من غير جنس الخارج لأنه يقال خراج الأرض فصار مؤنة باعتبار الأصل وهو الأرض لأنه سبب بقاء الأرض لأنه مصرف إلى المقاتلة الذين عن حريم دار الإسلام وبيضته وعقوبة باعتبار الوصف وهو التمكن من الزراعة

(قوله وهذا) أي عدم القيام بالمعاملة (قال والحدود) كحد الزنا وحد السرقة (قال والكفارات) ككفارة القتل خطأ وكفار
اليمن وكفارة الظهار وكفارة الإفطار (٣١٣) عند أبي رمضان (قال إليه) العائد راجع إلى ما (قال وأمر دائريين

فلا اشتغال بالزراعة وعمارة الدنيا مع الاعراض عن الجهاد بسبب اللذة والعقوبة لما روي أنه عليه
السلام رأى شيئا من آلات الزراعة في دار فقال ما دخل هذا بيت قوم إلا ذلوا وقال عليه السلام إذا
تبايعتم بالعين وتبعتم أذناب البقر فقد ذلتم فظفر بكم عدوكم ولهذا لا يجب على المسلم ابتداء وفي العشر
السبب الأرض النامية بحقيقة الخارج والزراعة فيه غير معتبرة حتى يجب العشر إذا خرج من غير أن
يزرع وهو ليس بعمارة للدنيا واعراض عن الجهاد ولهذا لا يجتمعان عندنا لأن الخراج لا ينقل عن وصف
العقوبة والعشر لا ينقل عن وصف العبادة فإني يجتمعان وسبب وجوب الطهارة الصلاة فإنها تضاف
إليها فيقال طهارة الصلاة وتقومهم حتى يجب وجوب الصلاة وتسقط بقوط الصلاة لأنها شرطها وما
يكون شرط الشيء يكون متعلقا به حتى يجب وجوبه كاستقبال القبلة فوجوبه بوجوب الصلاة فكذا
الطهارة لم يجب قصد الكن عند ارادة الصلاة والحدث شرط لوجوب الاداء بالامر وهو قوله تعالى فأغسلوا
وجوهكم وليس بسبب الوجوب وكيف يصلح سببها وهو ناقض لها وما يكون رافعا للشيء ومن يلاها
لا يصلح سببها للوجوب ولهذا جاز الاداء بدونه فالوضوء على الوضوء فور على فور ولا يجب الاداء مع تحقق
الحدث بدون وجوب الصلاة وسبب المعاملات كالنكاح والبيع ونحوهما تعلق البقاء المقدر بتعاطيها
أي البقاء المقدر بتناول المعاملات ومباشرتها وبما أن الله تعالى خلق هذا العالم وقد بقاءه إلى قيام
القيامة ببقاء الجنس وبقاء النفس وبقاء الجنس بالناسل وذات بيان الذكور والاناث في موضع الحشر
وبقاء النفس بالكفاية وما يحتاج كل لكفايته لا يكون حاصلا في يده فقد مر ما يحتاج إليه كل أحد ولن
يتماها إلا بالناس آخرين وبما في أيديهم فمفسر لكل واحد منهم ما طر بقاء مخصوصا يتأدى به ما قد تدر الله
تعالى من غير أن يتصل به فساد فمفسر للتسلسل طريقا لفساد فيه ولا ضاع وهو طريق الزدواج بلا
شركة في الوطء في الوطء على التغالب فساد وفي الشركة ضياع النسل فإن الأب متى أشبهه عليه الولد يبقى
على الام ومما بقوة كسب الكفاية فيضيع الولد فمفسر لبقاء النسل إلى أجله طريق اكتساب ما فيه
كفاية وهو التجارة عن تراض في الأخذ بالتغالب فساد والله لا يحب الفساد ولهذا فساد البيع بجهالة
مفضية إلى المنازعة لأن شرعية العقود لقطع المنازعات فهما أفضت إلى المنازعة عادت على موضوعها
بالنقص (وأسباب العقوبات والحدود والكفارات ما نسبت إليه من قتل وزنا وسرقة وأمر
دائريين الخطر والاباحة كالقتل خطأ

الخطر والاباحة) بأن يكون
مباحا من وجهه ومحظورا
من وجهه وهذا معطوف على
قوله ما نسبت الخ في الصراح
حظر حرام كردن خلاف
الاباحة محظور حرام (قوله
حد الزنا أي الرجم والجلد
(قوله لأنها) أي الكفارة
(قوله دائرة الخ) لأن الكفارة
تتأدى بعبادة كصوم
واعناق وصدقة وقد وجبت
هذه أجزأة على ارتكاب
المحظور فصارت عقوبة إذ
العقوبة هي التي يجب جزاء
على ارتكاب المحظور
(قوله لا بد أن يكون الخ)
فإن المشروع المحض لا يكون
سببا للعقوبة والمحظور
المحض لا يكون سببا للعبادة
فلا بد أن يكون الخ وفيه
أن هذه المقدمة لا دليل
لها ألا ترى أن التوبة فرض
وعبادة وسببها أمر محظور
وهو صدور الذنب فكذلك
الكفارة سارة للذنب فلم
لا يجوز أن يكون سببها
الذنب (قال كالقتل خطأ)
وكانت في اليمن فانه بما
انه نقض اليمن محظور وما
أنه يحتاج إليه مشروع
فصار سببا لوجوب كفارة
اليمن وكالظهار فانه بما أنه
زجر للزوجة وتأديب مباح
وبما أنه قوله منكرو زور

أن تعلق البقاء المقدر بالتعاطي هو سبب المعاملات وشرعيتها وهذا مختص بالإنسان بخلاف
الحيوانات فانهم يبقون إلى يوم القيامة بدون معاملة ونكاح لأن خلقهم كذلك ولا يتعلق بأفعالهم
أمر أو نهى وقد تم الف والنشر المرتب بين أسباب العادات والمعاملات ومسبباتها وبقية العقوبات
وشبهها فينبغي أن يتولى (وأسباب العقوبات والحدود والكفارات ما نسبت إليه من قتل وزنا وسرقة
وأمر دائريين الخطر والاباحة) فالعقوبات أعم من الحدود لأنها تشمل القصاص أيضا والكفارة
نوع آخر فسبب القصاص هو القتل العمد وسبب حد الزنا هو الزنا وسبب قطع اليد هو السرقة يقال
حد السرقة وسبب الكفارة هو أمر دائريين الخطر والاباحة وذلك لأنها لما كانت دائرة بين
العبادة والعقوبة فسيبها لا بد أن يكون أمرا دائريين الخطر والاباحة لتكون العبادة مضافة إلى
صفة الاباحة والعقوبة مضافة إلى صفة الخطر (كالقتل خطأ) فانه من حيث الصورة رعى إلى
صيده وهو مباح ومن حيث ترك التنب محظور لأنه قد أصاب آدميا وأتلفه فوجب فيه الكفارة

حرام وكبيرة فصار سببا لوجوب الكفارة (قوله فانه الخ) لتعليل لكون القتل خطأ دائريين الخطر والاباحة (قوله التثبت) في منتهى الارب تثبت بجأى وأورد برقراره

(قال والافطار الخ) أي بأكل الغذاء أو بشرب الماء وغيرهما (قوله فانه) أي فان الافطار في نفسه مباح الخ وهذا لتعليل لكون الافطار في رمضان دائرة بين الخطر والاباحة (قوله محذور) أي حرام وكبيرة (قال وانما يعرف الخ) فان قلت ان الحصر باطل لان السبب قد يعرف بفساد الشيء قبل متى فيعلم أن هذا الشيء سببه قلت ان كلمة انما ليست للحصر بل للتأكييد فلا يخرج (قال بنسبة الحكم الخ) كما يقال صلاة الظهر وصوم رمضان (٣١٣) وزكاة المال المألول وغيرها (قال

وتعلقه به) المراد بالتعلق أن لا يوجد الحكم بدونهُ ويتكرر الحكم بتكرره لامطلق التعلق والارتباط (قال لان الاصل الخ) فان السببية كمال الاختصاص وأقاد باقحام لفظ الاصل أن المضاف اليه قد لا يكون سببا مانع على ما سيحى (قال أن يكون) أي المضاف سبباً (أي المضاف اليه) أي المضاف اليه (قوله وحادثاه) أي ويكون المضاف حادثاً بالمضاف اليه (قوله كسب فلان) أي حدث بفعله واختياره (قوله هذا) أي ان الاضافة آية السببية (قال مجازاً) لكون الشرط مشابهاً للعلّة في أن الحكم يوجد عند وجود الشرط كما يوجد عند وجود العلّة (قوله شرط للصدقة) وليس الفطر سبباً للصدقة الفطر فان تقديم صدقة الفطر على يوم الفطر جائز وتقديم المسبب على السبب ليس بجائز وتقديم الشروط على الشرط اذا كان شرطاً لوجوب الاداء جائز

والافطار عمدا) اعلم أن سبب العقوبات والحدود ما يضاف اليه كالقتل عمدا والتقصص والرأس الجزية لانهما عقوبة وجبت على الكفر ولهذا يضاف اليه فيقال خراج الرأس وجزية الرأس ويتضاعف بعدد الرؤس وتكرر الوجوب بتكرار الحلول كتكرار الزكاة والزنا لرجم أو للجلد والسرقة للقطع وشرب الخمر والقذف للحد وسبب الكفارات التي هي دائرة بين العبادات والعقوبة ما أضيف اليه من أمر دائرين خطر وابهة كالقتل خطأ والافطار عمدا وقتل الصيد واليمين المعقودة على أمر في المستقبل اذا حثت فيها والظهار عند العود وأما القتل العمدا واليمين الغموس فلا يصلح سبباً للكفارة لما هي في تعريفات دلالة النص (واعلم يعرف السبب بنسبة الحكم اليه وتعلقه به لان الاصل في اضافة الشيء الى الشيء أن يكون سبباً له وانما يضاف الى الشرط مجازاً كصدقة الفطر ووجه الاسلام) اعلم أن السببية انما تعرف باضافة الحكم الى الشيء لان الاصل في اضافة الشيء الى الشيء أن يكون المضاف اليه سبباً للمضاف لان الاضافة للاختصاص والاصل في كل ثابت كماله وكمال الاختصاص في اضافة المسبب الى السبب لان ثبوته به وقد يضاف الى الشرط مجازاً المشابهة بين الشرط والعلّة اذا الحكم يوجد عنده فشابه العلّة التي يوجد الحكم بها عندها ولهذا يضاف الضمان الى صاحب الشرط اذا لم يمكن تضمين صاحب العلّة كما يقال صدقة الفطر ووجه الاسلام لما أمر أن سبب الاول الرأس الذي يمونه وبلى عليه وسبب الثاني البيت والفطر والاسلام شرطاً للوجوب

(والافطار عمدا في رمضان) فانه مباح من حيث اتصال ما هو مألول لمالكه ومحذور من حيث انه جناية على الصوم المشروع فيصح أن يكون سبباً للكفارة (وانما يعرف السبب) بيان كيفية معرفة السبب بعد بيان تفصيله ليعلم منه ما لم يعلم قبله أي انما يعرف كون الشيء سبباً للحكم (بنسبة الحكم اليه وتعلقه به) فالنسب اليه والمتعلق به يكون سبباً للنسب والمتعلق بالنتيجة لان الاصل في اضافة شيء الى شيء وتعلقه به (أن يكون سبباً له) وحادثاه كما يقال كسب فلان وحيث يرد علينا أنكم ربما أضفتم الى الشرط فكيف يطردهذا فقال (وانما يضاف الى الشرط مجازاً كصدقة الفطر ووجه الاسلام) فان الفطر وهو يوم العيد شرط للصدقة والسبب هو الرأس الذي يمونه وبلى عليه والصدقة تضاف اليهما جميعاً وكذا الاسلام شرط للحج والسبب هو بيت الله تعالى والحج يضاف اليهما جميعاً

ثم الجزء الاول من شرح المنار كشف الاسرار ونور الافوار ويليها الجزء الثاني وأوله باب أقسام السنة آتمه الله بخير

(٤٠ - كشف الاسرار اول) كما مر مفصلاً (قوله والصدقة تضاف الخ) يقال صدقة الفطر وصدقة الرأس قال الشارح في المنية فاضافها الى الفطر ظاهر واضافها الى الرأس في قول الشاعر زكاة ريش الناس بكرة فطرهم * يقول رسول الله صاع من التمر انتهت (قوله والحج يضاف الخ) يقال حج البيت وحج الاسلام في المذهب اضافة الحج اليهما تستعمل كثيراً انتهت